H. g. hum. 131 eh

Kremer

ANSTREICH[illegible]

<36600624700011

<36600624700011

Bayer. Staatsbibliothek

Geschichte

der

herrschenden Ideen

des

Islams.

Geschichte

der

herrschenden Ideen

des

Islams.

Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee.

Von

Alfred von Kremer.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1868.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Mit Vorbehalt des Uebersetzungsrechtes.

Der

Asiatischen Gesellschaft von Bengalen
in Calcutta,

Der

Geographischen Gesellschaft in Wien,
für die Wahl zum correspondirenden Mitgliede;

Dem

Institut d'Égypte in Alexandrien,
für die Wahl zum Ehrenmitgliede,

in

dankbarer Erinnerung

gewidmet.

[illegible]
B [illegible]
M [illegible]

Vorwort.

Non tamen sine usu fuerit introspicere illa primo aspectu levia, ex quis magnarum saepe rerum motus oriuntur.
Tacitus, Ann. IV, 32.

Als ich vor neunzehn Jahren zuerst den Orient betrat, geschah dies unter Verhältnissen, welche mir gestatteten, die eigenthümlichen Seiten des Geisteslebens der mohammedanischen Völker aus unmittelbarem Verkehr mit den verschiedensten Klassen der Gesellschaft zu studieren. Die Schilderungen syrischer und ägyptischer Zustände, welche ich seitdem der Oeffentlichkeit übergeben habe, sind daher wirklich nach der Natur gezeichnete Skizzen, und es freute mich, sie in diesem Sinne aufgenommen und beurtheilt zu sehen.

Reichlich entschädigte mich dies für die grossen Entbehrungen meiner ersten orientalischen Reisen; denn ich reiste nicht in der gewöhnlichen Weise der englischen Touristen in Begleitung eines guten Kochs, eines comfortablen wasserdichten Zeltes, auf bequemem Reisesattel unter Führung eines als Majordomus bestellten mit Land und Leuten wohl vertrauten Dragomans — ich reiste allein, selbst ohne europäischen Diener, all die endlosen Mühseligkeiten und Demüthigungen hinnehmend, welche diese Art zu reisen unter einer so rohen und fanatischen Bevölkerung mit sich bringt.

Schon in Constantinopel, wo ich im Frühsommer 1849 ankam, entledigte ich mich meiner europäischen Tracht und setzte meine Reise als Orientale fort. Bis Beirut fuhr ich noch

auf dem österreichischen Lloyddampfer; dort aber schiffte ich mich auf einem arabischen Küstenfahrer nach Ladakija ein, von wo ich nach Aleppo mich begab. Es war für mich die erste grosse, echt arabische Stadt, die wegen ihrer Lage im Innern des Landes dem alles nivellirenden Einflusse der europäischen Cultur am wenigsten zugänglich ist. Lebhaft schweben mir noch in der Erinnerung die ersten Eindrücke vor, die ich dort empfing. Aus den Stürmen der kurz vorher über ganz Europa hereingebrochenen politisch-socialen Bewegung, die auch mein Vaterland so mächtig ergriffen hatte, sah ich mich plötzlich in die durch nichts gemilderte Einförmigkeit des orientalischen Lebens versetzt. Während ich daheim alles hatte wanken sehen, stand hier alles unerschütterlich, unbeweglich und jeden Zweifel ausschliessend. Nichts störte die tiefe Ruhe.

Die Glaubensinnigkeit der Mohammedaner, ihr religiöser Sinn, ihre unbedingte Ergebung in das, was sie als Gottes Wort betrachten, machten mich geneigt zu meinen, ich befände mich unter Menschen, die anders organisirt wären, die nach anderen Gesetzen dächten und fühlten, als wir zweifelsüchtigen, unruhigen, stets zwischen entgegengesetzten Ansichten hin und her schwankenden Europäer. Unwillkürlich stellte ich Vergleichungen an zwischen europäischen und orientalischen Zuständen, zwischen Kreuz und Halbmond, und manchmal schien es mir, als ob diese altorientalische Civilisation keineswegs so weit zurückstände hinter der von Europa mit so viel Selbstbewusstsein zur Schau getragenen modernen Cultur. Es dünkte mich der Mühe werth, zu untersuchen, ob eine Civilisation, in welcher das religiöse Gefühl alles beherrscht und das politische Leben fast ganz dem ersteren geopfert wird, nicht eben so grosse Berechtigung habe, wie jene Europas, wo die politische Richtung allein vorherrscht und hiedurch allmälig das religiöse Element in immer engere Grenzen zurückgedrängt wird.

Solche Betrachtungen regten mich an, das Geistesleben des Islams, die religiösen und socialen Zustände seiner Bekenner zu erforschen. In ununterbrochenem Verkehr mit Men-

schen der verschiedensten Bildungsgrade, mit entarteten Städtern, wie mit den Naturkindern der Wüste und den biederen Bewohnern des Gebirges hörte ich nicht auf zu beobachten und zu lernen. Selbstverständlich ist es, dass gleichzeitig das Studium der Literatur des Islams mich beschäftigen musste. Ich trat überall mit gelehrten Eingebornen in Verkehr, so in Aleppo mit dem eben so gebildeten als geistvollen Scheich ʿAḳyl Zowaityny, Prediger (chaṭyb) an der Hauptmoschee, in Damascus mit Scheich Abdallah, einem jungen Theologen aus Bagdad, dann mit dem gelehrten Arzt Michael Mashâḳah. In Kairo genoss ich den Unterricht des grössten arabischen Sprachkenners Scheich Ibrâhym Dasuḳy und des vielgereisten Mohammed Tunisy, eines liebenswürdigen Greises, dessen Reiseberichte über Darfur und Waday Dr. Perron bekannt gemacht hat.

Eine amtliche Stellung, die ich später in Aegypten einnahm, brachte mich in vielfache Berührung mit Eingebornen aus den höchsten und untersten Klassen*). So läuterten sich allmälig meine Ansichten über den Islam; ich unterschied bestimmter die Licht- und Schattenseiten seiner Cultur. Ein fortgesetztes Studium der grossen arabischen Literatur liess mich auch manche Fäden auffinden, welche aus der Gegenwart bis in das ferne Zeitalter zurückreichen, wo der Prophet von Mekka die ersten Steine legte zum Religionsgebäude des Islams. Ich lernte einsehen, dass der Islam der Gegenwart eben nicht anders richtig beurtheilt werden könne, als im Zusammenhange mit der ganzen Culturgeschichte des arabischen Volks, deren letzte Entwicklungsform wir im modernen Oriente erblicken.

Ich las manches über diesen Gegenstand, orientalische Werke des verschiedensten Inhalts, wenngleich mein Aufent-

*) Ich führte durch sieben Jahre als erster Dolmetsch des österreichischen General-Consulates in Alexandrien alle mündlichen Verhandlungen mit Eingeborenen und Landesbehörden, sowie die ganze umfangreiche arabische und türkische Correspondenz dieses Amtes.

halt in Ländern, wo man fern von allen wissenschaftlichen Hilfsmitteln ist, mir grosse Hindernisse bereitete. Denn im Oriente ist man auf die Bücher angewiesen, welche man selbst besitzt. Allein es hat dies auch seine gute Seite; man nützt die zu Gebote stehenden Quellen um so besser aus und lernt selbstständiger denken. So drängte sich mir im Verlaufe meiner Studien die Ueberzeugung auf, dass auch im Islam gewisse herrschende Ideen mit aller Bestimmtheit sich erkennen lassen, welche auf die Geschicke der Völker einen überwältigenden Einfluss ausgeübt haben*).

In dieser selbstschöpferischen Thätigkeit der Menschheit auf dem Gebiete der Ideen offenbart sich ihr geistiger Adel auf das überzeugendste und nirgends tritt die volle Bedeutung des Individuums klarer hervor. Während bei den Thieren die Gesammtheit der Gattung alles, des Individuums hingegen nichts ist, greift überall in der menschlichen Gesellschaft die Individualität tief ein in alle Verhältnisse des Lebens. Sobald ein neuer, lebensfähiger Gedanke aus dem Geiste eines Einzelnen entsprungen ist, wird er Eigenthum der Gesammtheit, die ihn aufnimmt, weiter überliefert und zuletzt als einen neuen Baustein einfügt in den grossen Bau des alle Völker umfassenden Tempels der Cultur, dessen Grundfesten unsere Urväter in vorgeschichtlichen Zeiten gelegt haben und dessen Zinnen dereinst nach Tausenden von Jahren unsere Urenkel vollenden werden.

*) Bluntschli in seiner Schrift: „Altasiatische Gottes- und Weltideen", die mir erst zukam, als meine Arbeit schon nahezu vollendet war, sagt (S. 22): „Den Namen der Ideen geben wir nur den schöpferischen Gedanken, welche die Menschen ergreifen und eine fortwährende Macht auf ihre Gesinnung und ihr Leben üben. Ja, die höchsten Ideen, insbesondere die religiöse von Gott und seinem Verhältnisse zu den Menschen oder die weltliche Idee von der menschlichen Ordnung und der menschlichen Gemeinschaft, kürzer von Recht und Staat, üben die mächtigste und weitgreifendste Wirkung auf die Völker aus." — Die Abhandlung von Prof. Lazarus über die Ideen in der Geschichte konnte ich mir leider nicht verschaffen.

So reicht ein grosser Theil der Ideen, die uns noch jetzt beherrschen, in ein sehr fernes Zeitalter zurück. Sie sind um so mächtiger, da sie nicht blos einzelne bevorzugte Geister, sondern ganze Generationen sich unterwerfen, und von diesen weiter ausgebildet, oft umgestaltet und gewissermaassen neu geboren, durch eine lange Reihe von Jahrhunderten mit gleicher Wirksamkeit fortdauern, in das Wohl und Weh der Völker um so tiefer eingreifend, als niemand sich ihrem Einfluss entziehen kann. Fürst und Sklave stehen, ohne es zu ahnen, unter derselben unsichtbaren Macht dieser grossen, geistigen Strömungen, deren Dauer weit hinausreicht über die kurze Menschenexistenz, und die sich nur mit jenen unberechenbaren Kräften vergleichen lassen, welche der Naturforscher unter dem Namen der Elektricität und des Magnetismus kennt*).

Auf intellectuellem Gebiete herrschen sicher eben so unabänderliche, ewige Gesetze, wie im Reiche der materiellen Welt. Aber während wir diese mit Hilfe der Naturwissenschaften erkennen und selbst messen gelernt haben, gebricht es uns auf jenem Gebiete nur zu sehr an einem sicheren Werkzeuge der Untersuchung und Prüfung. Allerdings haben der Fleiss, die Ausdauer, der fromme Glauben vergangener Geschlechter grossartige Archive von Selbstgedachtem, Erlebtem und Erfahrenem uns hinterlassen, woraus wir mit Sicherheit lernen können, wie die Menschen in jenen Zeiten dachten und fühlten; aber die Eitelkeit, der Aberglauben und der Fanatismus haben vieles mit oder ohne Absicht anders dargestellt, als es wirklich war. Es ist daher schwerer, als es scheint, den Geist eines Zeitraumes der Geschichte bei irgend einem

*) „Les esprits les plus élevés ne peuvent se soustraire à l'influence des idées dominantes.“ Laurent, La Papauté et l'Empire, Paris, 1865 p. 142. In ähnlichem Sinne sagt Sallustius: „Animus incorruptus, aeternus, rector humani generis agit atque habet cuncta, neque ipse habetur.“ Bell. Jug. II.

Volke richtig zu erkennen; die Schwierigkeit erhöht sich aber, wenn es sich um Völker handelt, die unserem gegenwärtigen Gedankengange, unseren Sitten und Gewohnheiten fern stehen, deren Lebensart und Erziehung von unseren modernen Zuständen ganz verschieden sind. Und dennoch ist gerade dieses Studium von sehr grossem Werth*). Denn wollen wir überhaupt die Menschheit kennen lernen, wie sie wirklich war, und die Gesetze erkennen, nach welchen sie so war — und dies ist der Endzweck der Geschichte — so dürfen wir nicht in dem engen Kreise der europäischen Cultur stehen bleiben; sonst laufen wir Gefahr, Ideen und Vorstellungen für allgemein giltig zu halten, die eben nur ausschliesslich einem kleinen Bruchtheil der gesammten Menschheit angehören. Es muss die Geschichte der europäischen Gesittung verglichen werden mit jener des Orients, die unter so ganz anderen Verhältnissen sich entwickelt hat, und erst das, was bei einer solchen Vergleichung sich als gemeinsam zeigt, werden wir als Eigenthum der Gesammtheit aller Menschen anerkennen dürfen und werden darin die Offenbarung gewisser das Geistesleben aller Völker beherrschender Gesetze erblicken. Indem wir diese Gesetze des Völkerlebens und der Staatenbildung allmälig in deutlicheren Umrissen hervortreten sehen, werden auch manche räthselhaft scheinende, geschichtliche Vorgänge sich uns erklären und werden wir über vieles anders und besser urtheilen, als wir es jetzt zu thun im Stande sind. Dies muss das Ziel der modernen Geschichtschreibung sein.

Für die genauere Kenntniss des Orients hat nun der Fleiss unserer und der nächst vorhergehenden Generation ausserordentlich viel geleistet. Wir haben Aegyptens Hieroglyphen und Persiens Keilinschriften lesen gelernt; wir wissen jetzt, dass wir eine Sprache reden, die mit jener nahe verwandt ist, in welcher die Weisen und Priester des alten Indien schrie-

*) „La condition fondamentale de la critique est de savoir comprendre les états divers de l'esprit humain.“ Renan, Les Apôtres, p. 381.

ben; wir wissen dass unsere religiösen Ansichten in innigem Zusammenhange stehen mit jenen Ideen, die vor Tausenden von Jahren schon im Geiste der Semiten schlummerten. Aber dennoch ist auf dem Gebiete der Erforschung des Orients lange noch nicht jener Zeitpunkt gekommen, wo man einen klaren Gesammtüberblick seiner Culturerscheinungen geniessen könnte. Selbst mit Bezug auf den Islam und die Araber, die doch mit Europa in so vielfacher Berührung standen, ist uns kaum mehr bekannt, als die politische Geschichte, die grossen Umrisse ihrer Literatur und ihrer religiösen Gesetzgebung. Es wird daher wol manchem Europäer, der sich auf diesem Gebiete umsehen will, so ergehen wie mir, als ich zum ersten Mal den Orient betrat und alles mir räthselhaft und fremdartig vorkam.

Die Art und Weise, wie die Geschichte der Araber behandelt ward, hat nicht wenig dazu beigetragen, ihr Studium zu erschweren; der bewundernswertheste Fleiss, seltener Scharfsinn und grosse Gelehrsamkeit sind darauf verwendet worden, uns die Geschicke der arabischen Reiche zu schildern; allein in der wirren Aufeinanderfolge von Gewaltthaten und Thronwechseln finden wir keine grüne Oase, wo wir vom Anblick rauchender Trümmer und blutiger Schlachtfelder uns erholen könnten an einer frischen Quelle, im Schatten der Palmen. Wir sehen furchtbare Rassenkämpfe, religiöse Verfolgungen sich vollziehen; wir sehen Völker in wildem Ungestüm sich aufeinander stürzen und sich vernichten; aber es wird uns in vielen Fällen nicht deutlich, welcher Gedanke, welche verborgene Kraft diesen Bewegungen zu Grunde lag. Wir sehen vulkanartige Ausbrüche: aber wir wissen nicht, aus welchem Krater sie emporgestossen werden.

Drei Gelehrte verdienen hier mit Hochachtung genannt zu werden, indem sie einer neuen Auffassung erfolgreich Bahn zu brechen versuchten: G. Weil durch seine „Geschichte der Chalifen“, worin er zwar vorzüglich die politische Geschichte behandelt, aber vielfach lehrreiche Aufklärung über die socialen und religiösen Verhältnisse giebt; A. Sprenger durch sein

Werk: „Das Leben und die Lehre Mohammeds", ein Meisterwerk historischer Kunst und umfassender Kenntniss der arabischen Geschichtsquellen, endlich der gelehrte Holländer R. Dozy durch seine „Histoire des Musulmans d'Espagne" und seine Geschichte des Islâms, welch letztere leider nur in holländischer Sprache erschienen ist*). Diese Schriften zeigen uns das Leben der islamischen Völker, das wir früher nur ganz oberflächlich kannten, in ganz anderer Beleuchtung. Wir sehen nun endlich auch das Volk an der Werkstatt seiner eigenen Geschicke; wir sehen grosse geistige Kämpfe im stillen sich abwickeln, längst bevor noch die Wirkungen dieser im geheimen fortwährend thätigen Kräfte als vollendete Thatsachen in die Geschichte eintreten; wir sehen endlich die Orientalen in ihrer Alltagstracht und nicht mehr im theateralischen Phantasiecostüme, womit man sie vorher auszustaffiren gewohnt war. Je menschlicher aber dieses Bild erscheint, desto sicherer können wir glauben, dass es wahr sei. Man meine nicht, dass die Geschichte des Orients desshalb an Reiz verliert; im Gegentheil, sie gewinnt dadurch, denn wir überzeugen uns, dass die orientalischen Völker ihre eigenthümliche Civilisation herausbildeten, nicht weil sie etwa anders organisirt sind als wir, nicht weil sie zum grossen Theil einer anderen Rasse angehören und andere Sprachen reden, sondern nur desshalb, weil ein anderer Ideenkreis sie beherrschte, wo-

*) Wenn ich hier Hammer-Purgstall nicht nenne, so geschieht es nicht etwa aus denselben Gründen, welche zur Beschönigung der von mehreren Seiten gegen diesen grossen Gelehrten gerichteten Angriffe angeführt werden. Wir alle kennen Hammers Mängel so wie seine Verdienste. Seine Geschichte des osmanischen Reiches ist ein grossartiges Denkmal des Fleisses, der Belesenheit und einer seltenen wissenschaftlichen Begeisterung; aber für die innere socialpolitische Geschichte des älteren Islams liefert er wenig erhebliches. In Hammers Geschichtschreibung herrscht die compilirende Richtung vor zum Nachtheile der philosophischen Beurtheilung der Ereignisse. Seine zahlreichen Werke sind eine fast unerschöpfliche Fundgrube der verschiedenartigsten Notizen, aber oft ungenau, verworren und seine Darstellung ist nicht selten geschmacklos.

durch ihre Geistesthätigkeit in andere Bahnen gelenkt wurde, weit ab von den Wegen, die wir beschreiten.

Von dieser Ueberzeugung durchdrungen, habe ich es versuchen wollen, jene Gedanken in zusammenhängende Darstellung zu bringen, die seit den ersten Eindrücken des orientalischen Lebens mich fortwährend beschäftigt hatten. Ich habe hierüber mehr nachgedacht als gelesen und geschrieben, und so kam es, dass, als ich die Arbeit begann, ich sie in verhältnissmässig kurzer Zeit auch vollendet hatte. Das Bild, welches ich entwerfen wollte, stand bereits fertig vor meinem Geiste, bevor ich die Feder ergriff, um es zu zeichnen. Allerdings ist die Ausführung nur eine unvollkommene Copie des mir vorschwebenden Ideales und ich möchte es nicht unterlassen, diesen Mangel des Werkes selbst zu bekennen; doch hoffe ich in einigen Fragen nicht blos Neues, sondern auch selbstständig Gedachtes zu Tage gefördert zu haben.

Es sollte keine politische Geschichte des Islams werden; denn eine solche besitzen wir schon. Es sollte keine Geschichte der Cultur werden — um eine solche zu schreiben, ist der Orient nicht der Ort; denn seine literarischen Schätze muss man jetzt auf den grossen europäischen Bibliotheken aufsuchen. Ich wollte nur eine Geschichte der herrschenden Ideen geben; denn diese enthält, wenn ich mich nicht täusche, das, was bisher fehlte, nämlich den Schlüssel zum Verständniss des religiösen und socialen Systems des Islams. Es wird hiemit ein weiter Ueberblick gewährt über alles, was der Islam Grosses und Denkwürdiges geleistet hat, und gewissermaassen die Bahn eröffnet zu einer Culturgeschichte der mohammedanischen Völker. Allerdings ist in diesem Gemälde manches nur angedeutet, was ich gern ausgeführt hätte; allein in meiner Abgeschiedenheit musste ich mir enge Grenzen vorzeichnen, der Zukunft es anheimstellend, ob es mir vergönnt sein werde, später hierauf zurückzukommen.

Das religiöse und das politische Gebiet sind es, wo stets die herrschenden Ideen am nachhaltigsten und wirksamsten sich zu erkennen geben. Denn nichts berührt mehr die hei-

ligsten Gefühle und die theuersten Ueberzeugungen der Menschen, als Religion und Staat, welche beide eben nur Wirkungen derselben Ursache, verschiedene Formen desselben Gedankens sind. Hiernach zerfallen die herrschenden Ideen in religiöse und politische. Da aber der Islam das altsemitische theokratische Princip bis zur äussersten Grenze ausgebildet hat, so greifen diese beiden Ideenkreise fortwährend in einander und ergänzen sich wechselseitig. Hiebei geriethen sie auch vielfach in Widerstreit.

Auf religiösem Gebiete ist es der Gottesbegriff, auf politischem die Staatsidee, welche alle anderen an Wichtigkeit übertreffen. An den Gottesbegriff knüpfen sich eigenthümliche Vorstellungen über das Verhältniss des Menschen zu Gott und über die Vermittelung zwischen beiden durch Gottesgesandte, durch Propheten, welche die himmlische Offenbarung zu verkünden beauftragt sind, und hieraus entstand eine höchst originelle Anschauung von der Prophetie und Offenbarung. Aus der Staatsidee flossen dann die Theorien über die Thronfolge und über die geistliche und weltliche Souveränität (Imamat).

Hiernach zerfällt die vorliegende Arbeit in drei Bücher, wovon das erste die Gottesidee, das zweite die Prophetie und die Offenbarung, das dritte die Staatsidee mit ihren Verzweigungen zum Gegenstand hat. Diesen drei Hauptgedanken lassen sich alle Erscheinungen der islamischen Cultur unterordnen.

Der Gottesbegriff und die Auffassung der Prophetie rufen zuerst den Kampf ins Leben zwischen Religion und Philosophie, zwischen unbedingtem Glauben und freiem Denken. Merkwürdig sind in dieser Beziehung die Erscheinungen in der Geschichte des Islams und überaus lehrreich auch für die Geschichte der abendländischen Cultur. Wenn wir im Islam dieselben Kämpfe sehen, welche Europa durch Jahrhunderte bewegten und noch jetzt bewegen; wenn wir dort dasselbe hartnäckige Ringen beobachten zwischen der Partei des absoluten Glaubens und jener der freien Forschung, zwischen

Religion und Philosophie, so werden wir schwerlich anders diese Erscheinung uns erklären können, als indem wir anerkennen, dass dieser Widerstreit in der Natur des menschlichen Geistes tief begründet, dass er historisch nothwendig sei. Beide Geistesströmungen müssen bestehen; denn ihr Zusammenstoss fördert und kräftigt das geistige Leben. Wir werden aufhören müssen, je nach dem Parteistandpunkte, den wir einnehmen, die Bestrebungen der Einen oder der Anderen zu verdammen oder zu lobpreisen; denn beide Richtungen sind gleich berechtigt und haben Anspruch auf unsere vollste Anerkennung, so lange der Streit beiderseits mit sittlichen Mitteln und in Ueberzeugungstreue geführt wird. Der Orient zeigt uns eben dieselben Meinungsverschiedenheiten zwischen Conservativen und Liberalen, zwischen Reaction und Fortschritt, wie wir in der modernen Sprachweise zu sagen pflegen oder zwischen Sonniten und Motaziliten, wie die Araber vor tausend Jahren es nannten.

Das Geistesleben der Völker braucht eine solche fortwährende Ebbe und Fluth der Ideen; denn ohne diese entgegengesetzten Bestrebungen, ohne die durch ihren Kampf hervorgerufene Bewegung würde die Cultur vermuthlich stillgestanden sein oder doch nur einseitig sich entfaltet haben, wie dies in der ersten Hälfte des Mittelalters in Europa der Fall war, und wie es im Oriente geschah, als die freisinnige Partei der Orthodoxie erlag und hiemit eine Lethargie der Geister die Völker des Islams umfing, deren Wirkungen fast bis in die Gegenwart herein fortgedauert haben. Mit dem Siege der Orthodoxie kam die Religion zur Alleinherrschaft, eine Religion, die nicht die beste war. Es erfolgte im Osten das, was in Europa hätte eintreffen müssen, wenn die deutsche Reformation unterlegen wäre, oder wenn sie vollständig gesiegt hätte. Das eine wie das andere würde wahrscheinlich der Cultur gleich verderblich geworden sein. Den Beweis hiefür haben wir in der Religionsgeschichte des Islams; sobald die siegreiche Partei keine Gegner mehr zu bekämpfen hat, verkümmert sie; ihr Verfall beginnt von dem Augenblick an, wo

sie sich der Ruhe hingiebt, um die Früchte des Sieges zu geniessen. Dasselbe Gesetz herrscht auch im physischen Leben. Die Muskeln müssen angestrengt werden, um die Fülle ihrer Kraft zu bewahren. Stillstand ist soviel als Tod.

Enge hiemit zusammenhängend ist die Staatsidee des Islams. Ursprünglich eine religiöse Verbrüderung, machten die Umstände bald aus der Gemeinde der Moslimen eine grosse Association zu gemeinsamen Raubzügen.

Nur allmälig entstehen geregelte Staatsformen, zuerst ein Wahlreich, doch mit Berücksichtigung des altarabischen Senioratsrechtes. Dagegen erhebt sich die Partei jener, welche die Erblichkeit des Thrones vertreten.

Des neuen Staates Macht ist am grössten in derselben Epoche, wo der Streit zwischen bedingungslosem Glauben und freiem Denken noch unentschieden ist und die geistige Regsamkeit am lebhaftesten sich geltend macht. Mit dem Siege der orthodoxen Partei gelangen die Theologen zur Herrschaft. Immer machtloser werden die Chalifen und halten sich nur mehr durch fremde Söldner, aus denen sie eine Prätorianer-Leibwache sich bilden. Allmälig vermindert sich aber das Ansehen der Hierarchie; aus dem Volke geht unter der Hülle des Heiligencultus eine moralische Reaction hervor, gerichtet gegen die Verderbtheit der herrschenden Geistlichkeit; der pantheistische Sufismus untergräbt den Islam zwar langsam, aber desto sicherer; der morsche Chalifenthron stürzt unter den Schlägen der Mongolen und an die Stelle des Chalifates tritt das erbliche Sultanat. Es entstehen allenthalben Militärstaaten. Das hierarchische Element büsst nach und nach den wichtigeren Theil seiner Machtvollkommenheiten ein, und sowie früher die Unterordnung der weltlichen Macht unter die geistliche der leitende Gedanke des islamischen Staatsrechtes war, so tritt jetzt die Idee der unumschränkten Gewalt des Sultans, also der Staatshoheit über die Hierarchie, der Unterordnung der geistlichen Autorität unter die weltliche, immer deutlicher hervor und stützt sich das Sultanat hierbei vorzüglich auf das Heer. In dieser Phase der Umgestaltung befin-

den sich noch jetzt die meisten Staaten des Islams, darunter die zwei grössten: Persien und das Osmanenreich.

Meine Darstellung hätte eigentlich mit dem Chalifate abgeschlossen werden sollen; denn das Sultanat, die Epoche der neuislamischen Staatenbildung erfordert eine weit längere und eingehendere Behandlung als ich zu geben im Stande war. Es müsste hiezu nicht blos die Geschichte des Osmanenreiches, sondern auch jene Persiens, der indisch-mohammedanischen Dynastien, der Scherife von Mekka, der südarabischen Herrscher, endlich der afrikanischen Fürstengeschlechter — mit einem Worte die Geschichte aller nach dem Sturze des Chalifates entstandenen Dynastien verglichen und kritisch behandelt werden. Es fehlen aber hiefür zum Theil nicht blos eingehende Monographien, sondern auch die vielen werthvollen Arbeiten, die hierüber ans Licht getreten sind, blieben mir unzugänglich. Aus diesem Grunde musste ich mich darauf beschränken, nur einige allgemeine Andeutungen zu liefern zur Charakteristik der Umwandlung, welche der Islam mit dem Sultanat erfuhr.

Hiemit beginnt die neuere Geschichte des Islams, welche, sicher eben so lehrreich, wie die ältere, einer von ähnlichem Standpunkte ausgehenden Bearbeitung noch entgegensieht.

Galatz, am 15. Januar 1868.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Buch.

Gottesbegriff des Islams.

		Seite
I.	Heidenthum und Islam	1
II.	Die religiösen Sekten	9
III.	Sieg der Orthodoxie	35
IV.	Einfluss der politischen Lage	47
V.	Die ascetische Richtung	52
VI.	Religiöse Exaltation	59
VII.	Pantheistischer Sufismus	69
VIII.	Gottesliebe und Ekstase	79
IX.	Antiislamische Bestrebungen	89
X.	Entartung des Islams	100
XI.	Rückblick	111
	Anmerkungen zum ersten Buch	122—134

Zweites Buch.

Die Prophetie.

I.	Tradition und Kritik	135
II.	Arabische Auffassung der Prophetie	143
III.	Wirkung der Prophetenidee	157
IV.	Der Heiligencultus	164
V.	Wahhabitische Reformation	184
VI.	Politische Abenteurer als Propheten	188
VII.	Bâb und seine Lehre	202
VIII.	Die Offenbarung und der Koran	222
IX.	Rationalistische Auffassung des Korans	233
X.	Sieg der Orthodoxie	245
XI.	Der Koran in Berührung mit fremden Ideen	252
XII.	Koransideen über das Menschenloos nach dem Tode	269
	Anmerkungen zum zweiten Buch	294—308

Drittes Buch.

Die Staatsidee des Islams.

		Seite
I.	Die patriarchalische Epoche	309
II.	Die beiden ersten Chalifen	318
III.	Die antiislamische Reaction und der Bürgerkrieg	335
IV.	Familie und Stamm im arabischen Alterthum	342
V.	Der Bürgerkrieg	351
VI.	Entstehung der politisch-religiösen Parteien	357
VII.	Die Chârigiten	364
VIII.	Die Shy'iten	372
IX.	Chalifat und Imamat	392
X.	Das Sultanat	424
	Anmerkungen zum dritten Buch	456

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Erstes Buch.

Gottesbegriff des Islams.

I. Heidenthum und Islam.

Nichts steht mit der Völker geistigem und sittlichem Fortschritte in innigerem Zusammenhange, als die Vorstellung von dem Göttlichen. Durch ihre ganze Culturgeschichte hin zieht sich ein bald hellerer, bald matterer Widerschein dieser Idee. Je mehr ein Volk der geistigen Reife sich nähert, desto schärfer tritt auch das Streben hervor das Göttliche, das Unendliche in abstrakterer Form zu begreifen und von jenen menschenähnlichen Bildern zu reinigen, womit rohe Völker stets ihren Gottesbegriff zu umgeben pflegen. Ihr Gott, anfangs kaum mehr als ein durch abergläubische Verehrung verklärtes Menschenbild, verliert allmälig seine Menschenähnlichkeit und wird nach und nach das Ideal dessen, was seine Verehrer als das Mächtigste und Erhabenste zu betrachten gewohnt sind. Allerdings besteht auch in dieser Ausbildung des Gottesbegriffes eine Grenze, die der menschliche Geist nimmer überschreiten kann. So kommt es, dass, trotz eines wesentlichen Unterschiedes in der intellectuellen Entwicklung, der Gottesbegriff des Islams zur Zeit seiner Blüthe an Reinheit nicht hinter dem zurücksteht, welcher gegenwärtig in den Ländern herrscht, wo mit dem Christenthum die Civilisation ihre schönsten Triumphe feiert. Es ist sogar in gewisser Beziehung die Gottesidee des

Islams reiner, als die vieler christlicher Schriftsteller, denn sie entwickelt den monotheistischen Gedanken mit grösserer Schärfe und, wenigstens in dieser Richtung, ungetrübt von kirchlichen Dogmen [1]).

Hingegen lässt sich in absteigender Reihe eine lange Kette von verschiedenen Entwicklungsphasen derselben Idee verfolgen. Zwischen der rohen, abergläubischen Furcht des Wilden vor einer unbekannten, unsichtbaren, allenthalben ins Menschenleben gewaltig eingreifenden Macht bis zum sicheren Bewusstsein des Denkers von der Nothwendigkeit eines höchsten Urgrundes der Erscheinungen, liegt eine vieltausendjährige Periode menschlicher Geistesarbeit.

Dass die Semiten diese Bahn nur allmälig durchmessen haben, ist kaum zu bezweifeln; sie haben aber nicht mit dem Monotheismus begonnen, sondern damit geendet. Wol erreichten sie dieses Ziel früher als andere Völker, und unter den Semiten waren es wieder die Hebräer, welche am ersten sich zur monotheistischen Auffassung emporschwangen; — die Araber gaben ihr im Islam die vollste Entwicklung.

Vor Mohammed herrschte bei ihnen Vielgötterei, doch war sie wesentlich verschieden von dem Polytheismus der Arier. Die Analyse der ältesten arischen Götternamen stellt den Beweis her, dass sie fast durchwegs auf Sprachwurzeln sich zurückführen lassen, die von Naturerscheinungen entlehnt sind, während hingegen die semitischen Götternamen auf Sprachwurzeln beruhen, welche eine abstrakte Idee des Herrschens, der Macht, des Besitzes oder des absoluten Seins in sich schliessen [2]).

Während der Kampf der Elemente und der scheinbar in stetem Widerstreit begriffenen Naturkräfte die Arier zur Annahme einer Mehrheit der obersten Mächte führte, war die Auffassung der Semiten stets die entgegengesetzte. Sie war, so zu sagen, mehr monarchisch und erkannte schon sehr früh eine höchste Gewalt an, der alles untergeordnet war, welcher unbedingter Gehorsam geleistet werden musste. Dies ist der El oder Eloah der Hebräer, der Allâh oder Ilâh der Araber.

Wenn nämlich die Etymologie nicht trügt, so ist dieses Wort auf eine altsemitische Wurzel zurückzuführen, die in ihren mannigfaltigen Verzweigungen den Begriff des Heiligen, Unverletzlichen enthält und wahrscheinlich auch mit der Bezeichnung zusammenhängt, die im Altarabischen der Sonne gegeben ward (ilâhah, olâhah, alâhah)[3]).

Die allgemeinste Form des Gottesdienstes bei den Arabern war in der That, wie sie selbst überliefern, die Anbetung der Gestirne, besonders der Sonne, und Spuren dieser alten Religion haben, wenn Palgraves Beobachtungen richtig sind, noch bis in die Gegenwart bei den Beduinenstämmen des inneren Arabiens sich erhalten[4]). Der Koran untersagt daher auch mit besonderem Nachdruck die Anbetung der Sonne und des Mondes:

„Von Seinen Wunderzeichen sind die Nacht und der Tag und die Sonne und der Mond; werft euch aber nicht anbetend nieder vor der Sonne noch vor dem Mond, werfet anbetend euch nieder nur vor Gott, der jene erschuf — wenn ihr Seinem Dienste euch widmen wollt" (Sur. 41 v. 37).

An die Verehrung dieser beiden Gestirne knüpfte sich nothwendiger Weise die verschiedener anderer Himmelskörper, als niederer Götter, wie dies ausdrücklich für eine beträchtliche Anzahl arabischer Stämme feststeht*), und weiters die Anbetung einzelner lokaler Schutzgeister, Genien und Stammidole; dann auch heiliger Steine und Bäume**), ja selbst einzelner Thiere, wie namentlich der Schlange, die den Namen: ilâhah d. i. Göttin führte, vielleicht als Symbol der Sonne.

Der Araber fasst die Sonne wie wir als weibliches Wesen auf und überhaupt sind seine Gottheiten, wenigstens bei den nordarabischen Stämmen, der Mehrzahl nach weiblich, wie

*) Vgl. Krehl: Vorislam. Religion, S. 8, 9. Osiander: Zeitschrift der D. M. G., X, 61 ff.

**) Dât anwâṭ, ḏât arrikâ' sind die Namen solcher Bäume. Vgl. Kremer: Aegypten, I, 152.

Lât, ʿOzzà, Manâht*). Dieser Begriff eines höchsten Wesens, dem alle andern niederen Gottheiten ebenso untergeordnet sein sollen, wie der Sonne die Gestirne, führte allmälig zur Ablösung des Gottesbegriffes von jedem Zusammenhang mit einem sichtbaren Symbole und ermöglichte so die Ausbildung der Idee von einem einzigen höchsten Allâh[5]). Das schon in früher Zeit in Arabien eingedrungene Judenthum mag viel hiezu beigetragen haben und von den wenigen Städten, vor allen von Mekka und Medyna, verbreitete sich die neue Idee immer allgemeiner auch unter den Beduinenstämmen[6]). In Jemen, wo ganz andere Zustände, als in Nordarabien herrschten, ging trotzdem eine ähnliche Umwandlung vor sich. Das Judenthum übte dort im Süden einen noch viel entscheidenderen Einfluss aus, als im Norden der Halbinsel und es erscheint auch der Name der höchsten Gottheit in der mit dem Hebräischen ganz identischen Form: El sowol in alten Genealogien, als auch auf himjarischen Inschriften, die, insofern sie aus Marib stammen, in ein sehr hohes Alterthum zurückreichen[7]).

Zur Zeit Mohammeds hatte die Idee eines höchsten Wesens schon in vielen Gemüthern mit überzeugender Kraft sich festgesetzt und war auch unter den Nomadenstämmen nicht unbekannt geblieben. Dies kann um so weniger überraschen, als die Kaaba, Mekkas heiliger Tempel, schon viele Jahrhunderte vor Mohammed das gemeinsame Heiligthum einer grossen Conföderation nordarabischer Hirtenstämme war**), wo sie sich zu jährlichen Festen versammelten und bei diesem Anlass sowol Waaren- als Ideenaustausch pflogen. Es konnte also Mohammed immerhin den Versuch wagen, die schon für eine monarchische Auffassung gestimmten Gemüther seiner Landsleute zur Anbetung des einen Allâh mit Beseitigung aller niederen Götter aufzurufen. In Mekka hing das Wohl der

*) Koran Sur. 53, 19. Sur. 37, 153.

**) Sprenger: Das Leben und die Lehre des Mohammed, II, 9, 10.

Stadt von der Aufrechthaltung der alten religiösen Gebräuche ab — in der Kaaba selbst waren ja einige hundert Idole aufgestellt, wahrscheinlich als Repräsentanten der von den einzelnen verbündeten Stämmen verehrten Schutzgötter. Es konnte daher sein Versuch dort nicht gelingen; aber in Medyna fand er einen für die rein monotheistische Lehre viel empfänglicheren Boden. Jüdische Colonien hatten dort ihm die Bahn geebnet und auch christliche Ideen, aus welchen die Sekten der Hanyfen und Rakusier hervorgingen, mögen das ihrige hiezu beigetragen haben*).

Nach mehrjährigen blutigen Kämpfen gelang es Mohammed, ganz Arabien zu seiner neuen Lehre zu bekehren.

Die Gottesidee Mohammeds entwickelte sich schrittweise und wir können ihre Entstehungsgeschichte mit annähernder Sicherheit im Koran verfolgen. In den ältesten Stücken seiner Offenbarungen steht er noch unter dem Einfluss der heidnischen Anschauung, wo Allâh eigentlich nur die höchste Person im Kreise einer zahlreichen Götter- und Genienversammlung ist. Er nennt in dieser ersten Periode fast niemals den Namen Allâh, sondern bedient sich des Ausdruckes Rabb, der Herr oder Rabby, mein Herr, wie dies auch schon im arabischen Alterthume gebräuchlich war (Sur. 96, 1—3 eines der ältesten Stücke). In einem etwas späteren Stücke nennt er seinen Herrn den Herrn der Welten (Sur. 69, 43, 81, 29); er ist der Herr des Orients und des Occidents, es gibt keinen Gott ausser ihm (Sur. 73, 9). Gott ist der Erhabene, der Schöpfer, der Ordner, welcher alles lenkt, welcher die Weide hervorruft und verdorren lässt (Sur. 87, 1—5). Dies letztere Bild erinnert an die ersten Jugendeindrücke Mohammeds, da er als armer Waisenknabe die Schaafheerden seiner reichen Mitbürger in den Felsenthälern von Mekka hütete.

Gott gibt Leben und Tod, er hat die Menschen zu Paaren, Mann und Weib, erschaffen, er auferweckt die Todten,

*) Sprenger: D. L. M., I, 43, 74.

er verleiht Zufriedenheit und Reichthum, er ist der Herr des Sirius (Sur. 53, 45 — 50) *). Seine Strafe ist eine schmerzliche (Sur. 15, 50). Er hat Himmel und Erde nach einem ewigen Plane geschaffen. (Sur. 15, 85). Er ist der Herr der Himmel und der Erde und dessen, was zwischen beiden; es giebt keinen Gott ausser ihm, er giebt Leben und Tod (Sur. 44, 7). Er weiss alles, was im Himmel und auf Erden gesprochen wird; er hört und weiss alles (Sur. 21, 4). Sein Angriff ist heftig. Er bringt alles hervor und führt es wieder in Nichts zurück. Er ist nachsichtig und liebevoll, der Herr des glorreichen Thrones (Sur. 85, 12—15).

Trotzdem hatte Mohammed in der ersten Fpoche seinen Gottesbegriff noch so wenig festgestellt, dass er (im Jahre 616) die drei Göttinnen Lât, ʿOzzà und Manâhᵗ als erhabene Wesen (gharâniḳ), deren Fürsprache bei Allâh erhört werde, anerkannte **). Schnell aber führte ihn sein richtiges Gefühl von diesem Irrwege zurück, er widerrief nicht nur das über die drei Göttinnen Gesagte, sondern betonte auch von nun an die reine monotheistische Lehre viel schärfer als früher: „es giebt keinen Gott ausser Allâh, alles vergeht ausser ihm (Sur. 28, 88). Allâh hat keine Töchter (Sur. 53, 21), Allâh, welcher Himmel und Erde besitzt, wird es denen, die Böses gethan, vergelten, und auch die Guten mit Gutem belohnen (Sur. 53, 32). Er steht in keiner Verwandtschaft mit dem Ginnengeschlecht“ (Sur. 37, 158).

Die monotheistische Idee aber fasste er in dem folgenden Glaubensbekenntniss zusammen, welches von seinem erst damals ganz sicher abgeschlossenen Ringen nach Gotteserkenntniss Zeugniss giebt und von nun an die unerschütterliche Grundlage seiner Einheitslehre bildet, auf der das ganze Gebäude des Islams ruht:

Sprich: Er ist der Gott — einer, Gott, der Ewige, er

*) Es ist dies direct gegen jene gerichtet, die den Siriusstern anbeteten, wie dies vom Stamme Ḳais ʿAilân überliefert wird. Krehl: Vorislam. Relig. d. Araber, 24.

**) Sprenger: D. L. M., II, 16, 17.

zeugt nicht und wird nicht gezeugt, und niemand ist ihm gleich (Sur. 112)*).

Es folgt nun im Seelenleben des arabischen Propheten ein Zeitabschnitt, wo christlicher Einfluss sich in überwiegender Weise geltend machte und sein Gottesbegriff hiedurch einige vorübergehende Modificationen erlitt. In dieser Epoche bedient er sich des wahrscheinlich aus einer christlichen Liturgie entlehnten Namens Raḥmân, den er anfangs im christlichen Sinne gebrauchte, um den Erlöser zu bezeichnen. Aus derselben Quelle erhielt er auch Kenntniss vom heiligen Geist und lief hiedurch für eine kurze Zeit Gefahr, in die christliche Trinitätslehre zu verfallen**). Bald aber gewahrte er den Fehltritt und machte ihn gut, indem er den Raḥmân und den (heiligen) Geist mit Allâh verschmelzte. „Allâh oder Raḥmân ist dasselbe, auf Gott passen alle schönen Namen (Sur. 17, 110). Raḥmân ist auf den Thron gestiegen, ihm gehört, was auf Erden und im Himmel. Es giebt keinen Gott ausser ihm (Sur. 20, 4, 5). Gesegnet sei Er (Raḥmân), welcher das Firmament zu Burgen (die zwölf Zeichen des Thierkreises) eingerichtet hat und der darin eine Leuchte und den erhellenden Mond gesetzt hat (Sur. 25, 62). Raḥmân ist der Herr der Himmel und der Erde“ (Sur. 78, 37).

Nachdem er so das Trinitätsdogma gewandt umgangen hatte, entwickelte er ferners nur die Einheitslehre und dies mit meistens längeren Schilderungen von Gottes Allmacht und Weisheit. „Und vermeidet Irrlehren, euch als Hanyfe gegen Allâh erweisend, ohne ihm etwas beizugesellen. Wer dem Allâh ein Wesen beigesellt, ist wie einer, der vom Himmel herabfällt und den die Vögel aufschnappen oder der Wind an einen wildfremden Ort hin verweht (Sur. 22, 31, 32). Er hat euch die

*) In dieselbe Periode fällt auch wol die erste Spur der später so arg missdeuteten Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung (Sur. 76, 30, 31. Sur. 29, 20).

**) Vgl. Sur. 78, 38, wo der heilige Geist und die Engel dem Raḥmân untergeordnet werden (Sur. 16, 104, 19, 17).

Nacht und den Tag, die Sonne und die Sterne dienstbar gemacht, indem sie Seinen Befehlen gehorchen*). — Darin liegen wahrlich Zeichen für nachdenkende Menschen (Sur. 16, 12). Er besitzt die Schlüssel der Geheimnisse, die niemand weiss als er. Er weiss, was auf dem Lande und im Meere ist, kein Blatt fällt vom Baume ohne sein Wissen, und es liegt kein Samenkorn im dunklen Schooss der Erde, und es giebt nichts trockenes noch feuchtes, das nicht in einem unbezweifelten Buche aufgezeichnet stünde (Sur. 6, 59). Allâh hat euch Gezelte zur Wohnung gegeben und Thierhäute, Gezelte zu machen. Ihr findet sie leicht, wenn ihr aufbrecht und wenn ihr sie aufschlagt. Und er hat euch Wolle und Kameelhaare zum eigenen Gebrauche und als Handelsartikel beschert (Sur. 16, 82). Gott gehört der Orient und der Occident; wo ihr auch immer euch hinwendet, dort ist das Angesicht Gottes; denn Gott ist umfassend, allwissend (Sur. 2, 109). Allâh — es giebt keinen Gott ausser ihm, dem Lebendigen, dem Unveränderlichen“ (Sur. 3, 1).

Der Gottesbegriff des arabischen Propheten lässt sich aus diesen Bruchstücken deutlich erkennen; er beruht theils auf jüdischen, theils auf christlichen Anschauungen. Seine Auffassung der Gottheit war weniger auf das Wie derselben, als auf ihr Sein oder Nichtsein gerichtet. Während er daher sich erschöpft mit Beweisen für das Sein der Gottheit, fällt es ihm nicht ein, über das Wie Untersuchungen anzustellen. Durchdrungen von der Ueberzeugung der Einheit Gottes, erscheint ihm alles andere als Nebensache und findet er es ganz natürlich, seinem Gotte alle möglichen schönen Eigenschaften und Epitheta beizulegen, darunter auch viele rein menschliche, wie das Hören, Sehen, Sitzen, Greifen, selbst Hände und Gesicht. Die Naturmenschen, denen er seine Lehre vortrug, fanden nichts anstössiges darin, hingegen beutete ein spitzfindiges und theologisch streitsüchtiges Zeitalter bald nach sei-

*) Diese Stelle ist gegen den Sonnendienst gerichtet.

nem Tode diese Schwächen in umfassendster Weise aus. Aber als wahre Brandfackeln der scholastischen Polemik wirkten einzelne Stellen des Korans, welche sich auf die Willensfreiheit und Vorherbestimmung bezogen. Hieher gehört folgende Stelle: „Aber ihr könnt nicht wollen, es sei denn, dass es Allâh will, denn Allâh ist wissend und weise. Er führt, wen er will, in seine Gnade ein; für die Ungerechten aber hat er eine peinliche Strafe bereitet“ (Sur. 76, 30, 31).

Obwol Mohammed, wo immer er seine eigenen Empfindungen ausdrückt, besonders in der frühesten Periode seines Wirkens die Freiheit des menschlichen Willens anerkennt, so zog man doch in den nächsten Jahrhunderten, als die religiöse Bewegung des Islams ihre grösste Stärke erlangt hatte, Schlüsse aus einzelnen Koransstellen, an die der Prophet wol nie gedacht hatte. Vor allem waren es der Gottesbegriff, die menschliche Willensfreiheit, die Gnadenwahl und die enge damit zusammenhängende Prädestinationstheorie, welche die Geister in Anspruch nahmen*).

II. Die religiösen Sekten.

Es lassen sich viele Stellen zu Gunsten der Lehre von der Gnadenwahl und der Prädestination im Koran nachweisen, doch eben so auch für das Gegentheil. Weder die eine noch die andere Idee ist von Mohammed als Theorie durchgeführt worden. Beides unternahm die nächstfolgende Generation.

Es hatte sich der Islam über weite Länderstrecken ausgedehnt, wo überall schon alte Culte bestanden, so in Aegypten und Syrien das Christenthum, in Persien der Parsismus und in Jemen ein altes Heidenthum gemischt mit Christenthum und Mosaismus. Die Moslimen wurden durch die Berührung mit den unterworfenen Völkern angeregt, nicht blos ihr Religionssystem theoretisch auszubilden, sondern auch

*) Sprenger: D. L. M., II, 308.

dogmatisch zu begründen. Man sammelte zu diesem Behufe mit grossem Eifer die mündlich überlieferten Worte des Propheten; die im Verkehr mit seinen Zeitgenossen bei verschiedenen Gelegenheiten gethanen Aussprüche, sein Verhalten in den mannigfaltigsten Lagen des Lebens; alles das ward von seinen Verehrern in frommer Erinnerung bewahrt (sonnah); die Aussprüche und Handlungen seiner ersten Nachfolger (âṯâr) wurden nicht weniger als Richtschnur für die späteren Geschlechter betrachtet, und die grosse Mehrzahl der Moslimen sah in der genauesten Befolgung dieser Satzungen und Beispiele ihr Heil in diesem und ihre Seligkeit im zukünftigen Leben. Diese orthodoxe Majorität gab sich bald selbst den Namen: Ahl assonnah walgamâʿah d. i. Befolger der Sonnah und der orthodoxen Lehre. Eine kleinere, jedoch äusserst regsame Minderzahl konnte sich dem Einflusse der fremden Religionsideen und der geänderten politischen Lage nicht entziehen und so entstanden die religiösen Sekten. Der Kampf der Orthodoxen mit diesen führte zur Ausbildung der Dialektik, die Anfangs plump und unbeholfen, später aber mit grosser Meisterschaft gehandhabt ward und schliesslich jene Disciplin ins Leben rief, die ʿIlm alkalâm d. i. scholastische Theologie genannt ward.

Der Einfluss des Christenthums, dem das Ueberwuchern gnostischer Lehren jeden frischen Lebenssaft entzogen hatte, äusserte sich, wie es scheint, vorzüglich durch Beförderung der ascetischen Richtung, die im späteren Islam eine höchst bedeutende Entwicklung fand. Viel folgenreicher hingegen war für die Sektenbildung der Parsismus und das in Jemen trotz der kurzen abessynisch-christlichen Herrschaft fest begründete Judenthum.

Der Verfasser der ältesten arabischen Religionsgeschichte, der gelehrte Ibn Ḥazm aus Cordova[8]) schreibt (um das Jahr 450 H. 1058 Ch.) wie folgt: Der Grund, wesshalb diese Sekten sich aus der Gemeinde des Islams ausschieden, war folgender: Die Perser besassen früher ein ausgedehntes Reich und grosse Macht über alle Völker sowie ein solches Selbst-

bewusstsein, dass sie sich selbst die Freien (die Edlen) und die Abnâ (die Söhne) nannten, und somit alle anderen Nationen als ihre Sklaven ansahen. Als nun ihre Macht zusammenbrach und zwar durch die Hände der Araber, welche sie als die letzte der Nationen zu betrachten gewohnt waren, erbitterte sie dies in hohem Grade und sie fühlten die Schmach doppelt schwer. Sie nahmen zu wiederholten Malen den Kampf gegen den Islam auf, aber jedesmal liess Gott die gerechte Sache siegen *). Ihre Rädelsführer waren Sinbâd, Ostâsys, Moḳanna', Bâbek und andere. Schon früher hatten ʿAmmâr, der den Beinamen Chaddâsh führt, sowie Abu Moslim dasselbe Ziel verfolgt. Aber sie sahen, dass die List am besten ihrem Zwecke diene. Sie traten in grosser Zahl zum Islam über. Indem sie eine ausserordentliche Verehrung für die Familie des Propheten an den Tag legten und das gegen Aly begangene Unrecht in den schwärzesten Farben malten, gewannen sie das Vertrauen jener, die zur Opposition sich hinneigten, führten sie dann auf immer weitere Irrwege, bis sie dieselben gänzlich dem Islam entfremdet hatten. So predigten sie den Glauben an einen erwarteten Messias, den sie Mahdy nannten; andere erkannten jeden, der sich als Propheten ausgab, dafür an und desgleichen mehr" **).

Der erste Schlag, welcher gegen den Islam geführt ward, kam aber von einem südarabischen Juden Namens Abdallah Ibn Saba', der den Beinamen des Himjaren trägt, was wol zu dem Schlusse berechtigt, dass schon seine Vorfahren in Jemen sich niedergelassen hatten. Nach Ibn Ḥazm und späteren Autoren war er einer der ersten, welche den Aufstand anregten, der mit der Ermordung des Chalifen Osmân endete ***).

*) Die folgenden zwei Absätze sind im Text verdorben; ich restituire sie nach Maḳryzy, Chiṭaṭ, II, 362.

**) Kitâb almilal, fol. 203 verso. Man vergleiche hiemit die Stelle im Mawâḳif, S. 349, 350.

***) Ibn Ḥazm, fol. 204.

Er bildete in Aegypten, wohin er sich begab, nachdem Osmân ihn aus Medyna verbannt hatte, eine Sekte, die den Aly als Messias anerkannte. Seine Bestrebungen blieben vorerst scheinbar erfolglos und Aly selbst verbannte ihn zuletzt nach Madâin, eine nach den Sitten der damaligen Zeit sehr milde Strafe*).

Mit der Ermordung des Chalifen Osmân entstand ein blutiger Bürgerkrieg, indem die Omajjaden unter Mo'âwijah, dem Haupte ihres Geschlechts, Aly nicht als rechtmässigen Nachfolger im Chalifate anerkannten. Beide Theile suchten ihre Rechte auch mit theologischen Gründen zu verfechten und in diese bewegte Zeit fällt die Bildung der religiös-politischen Sekten, die ganz vorzüglich in Irak, dem alten Babylonien, vor sich ging, wo die Ueberreste der früheren heidnischen Religion im Verein mit dem unter der persischen Herrschaft zur Geltung gekommenen Parsismus allenthalben fortbestanden und im Dunkeln gegen den mit Gewalt auferlegten Islam reagirten.

Es ist eine altasiatische Idee, dass Gott in menschlicher Gestalt auf Erden erscheine, oder doch ein Theil seines Wesens auf einzelne Menschen übergehe. Diese Vorstellung ist indischen Ursprungs und scheint besonders mit der Verbreitung des Buddhismus zusammenzuhängen, der bereits einige Zeit vor Christi Geburt nach Westasien vorgedrungen war und in Baktrien sich festgesetzt hatte, von wo er sich schnell weiter fortpflanzte[9]). Das persische Reich bot hiefür einen günstigen Boden; bald machte sich dort die Idee geltend, dass die Gottheit sich in den Fürsten verkörpere. In der Provinz Osrushnah wurden die Landesfürsten mit dem Titel „chodâ" d. i. Gott angeredet**). Dieselbe Ansicht bestand bei den Râwendys, die den Chalifen Manṣur als Gott anerkennen woll-

*) Shahrastâny, I, 200. Ich citire nach Haarbrückers Uebersetzung. Ibn Ḳotaibah S. 300.

**) Weil: Gesch. d. Chal., II, 328.

ten. Und noch bis in die Gegenwart wirkt diese altasiatische Idee fort in der religiösen Sekte der Aly Ilahy, welche an eine successive Incarnation der Gottheit glauben, so wie in der um Mosul zahlreichen Völkerschaft der Jezydys, die gewöhnlich unter der unrichtigen, von den Mohammedanern ihnen angedichteten Benennung der Teufelsanbeter bekannt sind*). Ihr letzter und noch jetzt hochverehrter Prophet identificirte sich selbst mit Gott im Sinne des persischen Pantheismus.

Derselbe hiess Aly ʿAdy Ibn Mosâfir und starb im Jahre 555 oder 557 H. (Ch. 1160). Er hatte anfangs eine Anzahl Sufys aus dem kurdischen Stamme Hekkâry um sich vereinigt. Dieser Volksstamm, der den District von Mosul bewohnt, baute ihm eine Einsiedelei, wo er auch beerdigt ward. Seine Anhänger nannten sich nach ihm ʿAdawy und wallfahrteten zu seinem Grabe, das bald ein Nationalheiligthum der Hekkâry-Stämme ward, wo stets einzelne Schüler des verstorbenen Scheichs predigten und seine Wunderthaten erzählten, so dass das Ansehen des neuen Heiligen immer grösser ward. Schliesslich ging die Vergötterung des Scheichs ʿAly ʿAdy so weit, dass, wenn diese von einem mohammedanischen Schriftsteller gegebene Nachricht wahr ist, seine Anhänger behaupteten, durch seine Gnade allein kämen ihnen die Nahrungsmittel zu und dass ihr Scheich an der Seite Gottes im Himmel sitze, mit dem Allmächtigen Brot und Knoblauch verspeisend. Sie vernachlässigten denn auch die fünf täglichen Gebete, welche der Koran vorschreibt, indem sie meinten, Scheich ʿAly bete für sie; auch ergaben sie sich unerlaubten Dingen. Scheich ʿAly hatte einen Thürsteher, Namens Ḥasan, gehabt. Die ʿAdawy's glaubten nun, der Erstere habe vor seinem Tode sein Lebensprincip auf den Thürhüter Ḥasan übertragen. Aus

*) Schon Shahrastâny kennt die Sekte der Jezydys und berichtet, dass sie glaubten, Gott werde aus der Mitte der Perser einen Propheten an sie senden. Shahrast., I, 153. Ueber die Aly Ilahy vgl. Ritter: Westasien, IX, 472.

diesem Grunde hielten sie den Ḥasan, später Scheich Ḥasan genannt, in hohen Ehren und pflegten ihm ihre Töchter darzubringen, die in Gegenwart der Väter und Mütter sich ihm hingaben. Die islamische Geistlichkeit veranlasste einen Kriegszug gegen diese Hekkâry-Stämme, wobei ihr heiliges Grab zerstört ward; doch wurde es später wieder aufgebaut. Layard hat eine recht hübsche Zeichnung der malerisch gelegenen und stattlichen Kapelle des Scheichs ʿAly gegeben, den die heute unter dem Namen Jezydy bekannte kurdische Religionsgemeinde als ihren Propheten, ja fast als ihren Gott verehrt. Noch jetzt singen sie heilige Lieder zu seinen Ehren. Der einzige bekannt gewordene ihm selbst zugeschriebene Psalm ist entschieden pantheistischen Inhalts, wie folgende Strophe beweist, wo er sich als Gott erklärt:

57. Und ich bin ʿAly Shâmy, der Sohn des Mosâfir,
58. Traun, der Allgnädige (Raḥmân) hat mir Namen ertheilt,
59. Den himmlischen Thron und den Sitz und die sieben (Himmel) und die Erde,
60. Im Geheimniss meiner Erkenntniss ist kein Gott ausser ich selbst*).

Im alten Babylonien ward noch im VII. Jahrhundert H., als der berühmte arabische Geograph Jâḳut schrieb, im Dorfe Ṣaimarah in der Nähe von Bassora von den Dorfbewohnern ein Mensch als Gott angebetet[10]), und der ägyptische Chalife Ḥâkim, der im Beginn des V. Jahrhunderts H. sich als Gott verehren liess, wird noch in unseren Tagen von den Drusen als solcher betrachtet**).

Diese altasiatische Idee erhielt neue Lebenskraft durch das tragische Ende Alys und seiner beiden Söhne Ḥasan und

*) Journal asiatique, série V, tome VI, p. 469. Auszug aus Maḳryzys Geschichte: Assoluk fy dowal almoluk. Layard: Babylon and Niniveh, II. Expedition, New-York 1853, S. 91. Vgl. über die Jezydys: Ritters Erdkunde, Theil IX. Westasien, S. 748 ff. Ueber die Aly Ilahy, vgl. Layard l. l. p. 216.

**) Auch bei den Elkesaiten wurden die Nachkommen ihres Propheten Elxai fast abgöttisch verehrt. Sprenger: D. L. M., I, 35.

Hosein, welches besonders in Irak ein tiefes Mitgefühl erregte. Es tauchten neue Lehren auf, dass er der Messias oder gar eine Verkörperung (avatâra) der Gottheit gewesen sei, wie Abdallah Ibn Saba' lehrte, wie später die Nosairiten und Ishâkiten glaubten*). Schlaue Betrüger benützten diese Richtung der Geister und gaben sich selbst für Verkörperungen der Gottheit aus. Durch Mohammeds Erfolg angeregt, erschienen Dutzende von neuen Propheten und was am meisten überraschen muss, jeder fand gläubige Seelen und eifrige Anhänger.

Unter diesen Stürmen von widerstreitenden Meinungen und neu auftauchenden Religionsideen, die grösstentheils dem Islam vollkommen fremd waren, drohte die Lehre Mohammeds einem frühen Ende zu verfallen. Die rechtgläubigen Moslimen selbst waren in zwei grosse Lager gespalten, und wählten verschiedene, weit aus einander führende Wege. Die einen glaubten, die einzige Rettung liege in dem starren, unabweichlichen Festhalten am Worte Gottes im Koran und in der Ueberlieferung (Sonnah); diese waren die Ahl assonnah walgamâʿah d. i. die Anhänger der Ueberlieferung und der orthodoxen Lehre. Die anderen wollten den Islam befestigen durch Vermittlung des Offenbarungsglaubens mit der Vernunft, dies waren die Rationalisten des Islams, die Moʿtaziliten. Der Versuch misslang und die orthodoxe Lehre siegte durch ʿAshʿary. Mit dem fortschreitenden Verfall des Chalifenreiches und dem Erlöschen der arabischen Kultur nahm der Dogmatismus der herrschenden Kirche immer mehr starre und unveränderliche Formen an. Mit Ghazzâlys grossem Werke, betitelt: „Wiederbelebung der Religionswissenschaften" hört, so zu sagen, jede weitere Fortbildung des Religionssystemes des Islams auf. Jede rationalistische Regung erstirbt und der Islam ist von nun an ein Organismus, der, weil er nicht weiter wachsen kann, still steht und langsam verwittert. Die

*) Shahrastâny, I, 118, 171, 217, 218; die Anhänger der Lehre der Incarnation hiessen: Holulijjah.

Lavamassen, welche die religiöse Begeisterung der ersten Jahrhunderte in feurigen Strömen ausgeworfen hatte, erkalten, versteinern sich und fallen allmälig in Trümmer, aus deren Rissen und Spalten allerdings noch manchmal hie und da einzelne Glutergüsse hervordringen. Um einem tief begründeten menschlichen Gefühle zu genügen, das nicht blos eine kalte Verstandesreligion, sondern auch eine Befriedigung des Gemüthes erfordert, findet der Moslim nur mehr in ascetischem Hinbrüten oder sufischen Träumereien seine Zuflucht, die in vieler Beziehung ähnliche Erscheinungen aufweisen, wie der Gnosticismus der christlichen Sekten.

Nach Ibn Ḥazm sind die Hauptsekten des Islams folgende vier: Moʿtaziliten, Morgiten, Chârigiten und Shyʿiten. Die Punkte, worin sie von der Lehre der orthodoxen Gemeinde abwichen, waren verschieden. So hatten die Moʿtaziliten besondere Ansichten in Betreff der Einheitslehre von Gott (tauḥyd), dann über die Prädestination, die Gottlosigkeit (fosuḳ), den Glauben ('ymân) und die Strafe nach dem Tode (waʿyd); die Morgiten stellten besondere Lehrsätze auf über den Glauben, den Unglauben und die Strafe nach dem Tode.

Die Chârigiten und Shyʿiten hingegen legten den Hauptwerth auf die Fragen über das Imâmat d. i. die Souveränität und gesetzliche Nachfolge im Chalifat; die ersteren vertraten noch besondere Ansichten in den Fragen über den Glauben und Unglauben sowie über die Strafe nach dem Tode*).

Es hatten also die beiden ersten Sekten (Moʿtaziliten, Morgiten) eine rein religiöse Richtung, während bei den zwei letzteren (Chârigiten, Shyʿiten) die politische Seite mehr in den Vordergrund trat.

In jenen bewegten Zeiten nahm jede politische Bestrebung unverzüglich einen religiösen Charakter an, gerade so wie in unseren Tagen bei der jetzt in Europa herrschenden Geistesströmung jede religiöse Bewegung eine politische Be-

*) Ibn Ḥazm, fol. 201 verso.

deutung erhält, man denke nur an Lamennais und Johannes Ronge.

Was nun das Alter dieser vier Sekten anbelangt, so geht aus den erhaltenen Zeugnissen mit Sicherheit hervor, dass die Shyʿiten und Chârigiten in der Zeit vom Jahre 25 bis 35 H. (645 — 655 Ch.) entstanden und zwar die ersten als treue Anhänger der Person Alys und seiner Familie, worin sie so weit gingen, dass ihre Verehrung nahe an Abgötterei streifte; die zweiten aber waren Abtrünnige von Aly, den sie als des Rechts auf das Chalifat verlustig ansahen. Während die Shyʿiten meist aus Persern und Nichtarabern sich verstärkten und die dem persischen Volk eigenthümliche sklavische Vergötterung ihrer Fürsten auf's äusserste trieben, vertraten die Chârigiten, die mehr aus arabischen Elementen zusammengesetzt waren, eine dem arabischen Beduinencharakter entsprechendere demokratische Richtung, indem sie jedem ungerechten Fürsten (Imâm) den Gehorsam aufzukündigen für eine heilige Pflicht erklärten*).

Etwas später fällt die Entstehung der Morgiten und Moʿtaziliten. Die ersteren bildeten sich schon in den Jahren 50—100 H. (670—7 8 Ch.), die Moʿtaziliten entstanden ungefähr in der Zeit von 100—130 H. (718—747 Ch.)[11].

Diese beiden Sekten wandelten verschiedene Wege.

Die Moʿtaziliten, auf welche wir später ausführlich zu sprechen kommen, richteten ihre Speculation ganz vorzüglich auf den Gottesbegriff. Mohammeds Gottesidee, sowie sie aus dem Koran und der Tradition sich ergiebt, war entschieden anthropomorphistisch; er legte Gott eine Anzahl rein menschlicher Eigenschaften bei, hiedurch gerieth er in Widerspruch mit anderen Stellen des Korans, wo er die Gottheit als ein jeder Menschenähnlichkeit ferne stehendes Wesen schildert.

*) Es wird desshalb eine offenbar später erfundene Ueberlieferung des Propheten oft angeführt, die lautet: „Ueber dich (Aly) gehen zwei zu grunde, der eine, der aus Liebe, der andere, der aus Hass zu viel thut.“ Shahrastâny, I, 22.

Wir haben bereits früher (Note 4) einen Ausspruch des Propheten kennen gelernt, laut welchem die Gläubigen Gott am Tage der Auferstehung so deutlich sehen sollten, wie die Sonne in ihrem Glanze oder den von keiner Wolke verhüllten Vollmond. Im Koran heisst es von Gott (Sur. 53):

8. Dann näherte er sich und liess sich hinab,
9. Bis er nur zwei Bogenlängen (von Mohammed) entfernt war oder noch näher
10. Und er offenbarte seinem Knechte, was er ihm offenbarte*).

Eine mit guter Bürgschaft überlieferte Tradition berichtet, dass der Prophet gesagt habe, Gott steige jede Nacht (nach anderer Lesart jede Freitagsnacht) herab zum Firmament der Erde und spreche: Ist ein reuiger Sünder da, so will ich mich zu ihm wenden; ist ein um Verzeihung Flehender da, so will ich ihm verzeihen**). Wie roh sinnlich übrigens Mohammeds Vorstellungen über die göttlichen Dinge im allgemeinen waren, beweist am besten seine Schilderung des Paradieses, das er sich als einen herrlichen Garten mit fliessenden Strömen vorstellt, wo die Seligen, umgeben von wunderschönen schwarzäugigen Mädchen, köstlichen Wein trinken und ewig dauernder Freuden geniessen, in grüne Gewänder von Brokat und Damast gekleidet und mit silbernen Armbändern geschmückt (Koran Sur. 76). Wenn man aber auch über die grobsinnliche Bedeutung verschiedener Koranstellen zweifeln wollte, so entfernt das Studium der Tradition hierüber jede Ungewissheit; denn die in der Tradition erhaltenen Worte des Propheten sind ungleich deutlicher, aber auch roher als die bezüglichen Stellen des Korans. So überliefert ein verlässlicher Bürge***) eine Tradition, welche von dem grossen Gelehrten Sojuṭy ausdrücklich für echt erklärt wird†) und

*) Ueber die verschiedenen Versionen dieser Tradition vgl. Shifâ des Ḳâḍy ʿIjâd, I, 164, 165. Weitere hieher gehörige Koranverse sind: Sur. 2,206, 20,4, 38,75, 89,23. Vgl. Mawâḳif, p. 16.

**) Mowaṭṭa', I, 386, Shifâ, I, 166.

***) Ṭabarâny † 360 H. 970—71 Ch.

†) Apud Shaʿrâny: Jawâḳyt, I, 69. Vgl. Mawâḳif, p. 17.

lautet, wie folgt: Der Prophet sprach: Ich sah meinen Herrn (Gott) als einen bartlosen Jüngling mit gekräuseltem Haar und reichlichem Haarwuchs, er hatte zwei goldene Sandalen an den Füssen.

Man wird nun vielleicht meinen, diese thörichte Tradition sei erst später erfunden worden; allein es ist das Gegentheil der Fall; denn die Ḥanbaliten*), die conservativste theologische Schule des Islams, welche am strengsten an der alten Lehre festhielten, betrachteten diese Tradition wie einen unerschütterlichen Glaubensartikel und sie fassten überhaupt alle anthropomorphistischen Stellen des Korans und der Ueberlieferung streng wörtlich auf, so dass der Chalife Râḍy sich genöthigt sah, in einem eigenen Hirtenbriefe, von dem Bruchstücke auf uns gekommen sind, sie ausdrücklichst zu verwarnen, in Betreff Gottes von Händen, Fingern, Füssen und goldgestickten Sandalen, von krausem Haar und vom Empor- und Herabsteigen zu sprechen**). Andere Traditionen von ähnlichem Inhalt waren schon sehr früh verbreitet, so die, wo Mohammed von Gott sagt: Er legte seine Hand auf meine Schulter, so dass ich die Kälte seiner Fingerspitzen empfand†). So bekannten sich schon im zweiten Jahrhundert verschiedene Traditionsgelehrte offen zur Ansicht, dass Gott Gestalt und Glieder habe††).

Alle diese Zeugnisse zusammen dürften wol als genügender Beweis dienen für die äusserst rohe, ganz anthropomorphistische Gottesidee sowol des arabischen Propheten als seiner ersten Nachfolger und Anhänger. In Uebereinstimmung

*) Von den Ḥanbaliten sagt Maḳryzy: Chiṭaṭ, II, 359: sie hielten an dem fest, was die Vorfahren glaubten, und liessen keine allegorische Erklärung der im Koran vorkommenden beschreibenden Attribute (ṣifât) zu.

**) Dozy: Islamisme, p. 295. Abulfarag: Hist. Dyn., p. 302. Ibn 'Aṯyr VIII. p. 230.

†) Shahrastâny I, 116.

††) Darunter: Moḳâtil I. Soleimân; Shahrastâny I, 158, 215. Mawâḳif, p. 17.

hiemit nahmen die Orthodoxen für Gott ewige Attribute an, als: das Wissen, die Macht, das Leben, den Willen, das Gehör, das Gesicht, die Rede, Majestät, Grossmuth, Güte, Wohlthätigkeit, Kraft, Hoheit und fügten zu diesen Attributen des Wesens und Handelns noch beschreibende Attribute hinzu, wie z. B. Hände und Gesicht, gaben aber keine weitere Erklärung über das Wie, als dass sie sagten: diese Attribute seien im Koran erwähnt und müssten daher als beschreibende Attribute betrachtet werden*). So sagt der berühmte Theologe Mâlik Ibn 'Anas: Das Sitzen (Gottes auf dem himmlischen Throne) ist bekannt, das Wie aber ist unbekannt, der Glaube daran nothwendig und das Fragen darüber Ketzerei**).

Die Morgiten stimmten nun in ihrer Auffassung der Gottheit im ganzen mit den Orthodoxen überein, während die Moʿtaziliten gerade über den Gottesbegriff mit den Orthodoxen in den heftigsten Kampf geriethen. Nicht das Wesen und die Attribute der Gottheit beschäftigten die Morgiten, ihr Denken galt der Theorie des Glaubens und des Unglaubens, der Tugend und Sünde. Der Name dieser Sekte lässt sich am besten mit Benützung des griechischen Wortes ἔλπις wiedergeben durch: Elpisten oder, wenn wir das barbarische Latein der Scholastiker nachahmen wollen, als: Sperantianer; denn der Hauptpunkt ihrer Lehre, die übrigens wol erst später eine systematische Begründung erhielt, ist eine Reaction gegen die verzweiflungsvolle Hoffnungslosigkeit, welche schon kurz nach Mohammed immer mehr und mehr ein charakteristisches Merkmal des Islams zu werden beginnt, als nothwendige Folge des Schreckensapparates des Korans und der Theorie der unbeschränkten Willkür Gottes bei Bestimmung des Menschenlooses***).

Wir wollen für diese Behauptung einige Beweise bei-

*) Shahrastâny, I, 95.

**) Ibid., I, 97.

***) Vgl. Sprenger: D. L. u. D. L. M., II, 494, n.

bringen. Im Koran ist es ein überaus häufig wiederkehrender Gedanke, dass das irdische Leben werthlos, dass es eine Täuschung, ein schnell vergängliches Spiel nichts als eine Prüfungszeit sei*). Von Mohammed wird überliefert, dass er einst an einem todten Schafe vorüberging. Da sprach er zu seinen Begleitern: Meint ihr nicht, dass dieses Schaf für seinen Eigenthümer werthlos sei? Sie entgegneten: Eben wegen seiner Werthlosigkeit warf man es auf den Weg. Da sprach der Prophet: Wohlan, bei dem, in dessen Händen meine Seele ist (schwöre ich), dass die Welt für Gott werthloser ist, als dieses Aas für seinen Eigenthümer. Hätte die Welt bei Gott so viel Werth als der Flügel einer Mücke, so gewährte er keinem Ungläubigen (kâfir) einen Trunk Wasser von ihr**). Ein anderes Mal sprach der Prophet: Die Welt ist ein Gefängniss für den Gläubigen, ein Paradies für den Ungläubigen.

Zaid Ibn 'Arḳam erzählt folgendes vom Chalifen Abu Bakr: Wir befanden uns bei Abu Bakr; da befahl er, dass man ihm einen Kühltrunk bringe. Der Diener kam mit Honigwasser herbei; aber als er es ihm darreichte, brach plötzlich der Chalife in heftige Thränen aus, so dass alle Anwesenden mitweinten. So weinte er einige Zeit, wischte sich dann die Augen und erholte sich allmälig. Als wir ihn nun frugen, was denn die Ursache seines Kummers sei, sprach er: Ich befand mich einst in Gesellschaft des Propheten, als derselbe eine Bewegung machte, als wollte er jemand von sich abwehren. Als ich ihn um die Ursache frug, sagte er: Es war mir die Erdenwelt erschienen und ich rief ihr zu: Lass ab von mir! Sie erschien aber zum zweiten Mal und sprach: Zwar bist du meiner Verführung entgangen, aber die nächsten Generationen werden mir nicht entkommen***).

*) Koran Sur. 3, 182; 10, 25; 13, 26; 20, 131; 29, 64; 57, 20; 76, 27; 87, 16 u. s. w.

**) Dieselbe Tradition im Sirâg almoluk von Ṭorṭushy Cap. I.

***) Vgl. Sprenger: D. L. M., I, 412.

Einst stand der Prophet vor einem Misthaufen und sprach: Seht das ist die Welt! Dann nahm er verfaulte Fetzen und vermodernde Knochen und rief: Das ist die Welt!*)

Ḥasan Baṣry schrieb an den Chalifen ʿOmar Ibn ʿAbd alʿazyz: „Die Welt ist ein Durchhaus und kein ständiger Wohnort, Adam schon wurde aus Strafe vom Paradies auf die Erde versetzt. Sei auf Deiner Hut vor ihr, o Beherrscher der Gläubigen! Denn die beste Reisevorbereitung ist, ihr zu entsagen, und der beste Reichthum ist, ihrer nicht zu bedürfen. Sie sucht jeden Augenblick andere Schlachtopfer, sie erniedrigt den, der sie ehrt, und macht arm den, der nach ihr begehrt. Sie gleicht dem Gift, das der isst, welcher es nicht kennt, während es den Tod ihm bringt. Thue wie der Verwundete, der, um seine Wunde zu heilen, durch einige Zeit sich pflegt, um langen Schmerz zu vermeiden, der lieber die schmerzvolle Cur aushält, als langes Siechthum. Hüte Dich vor diesem verrätherischen, trügerischen, lügenvollen Erdenhaus, welches sich mit seinen Versuchungen schmückt und mit seinem Prunke verlockt. Die Erdenwelt erweckt süsse Hoffnungen und vertröstet ihre Freier von heute auf morgen; wie die entschleierte Braut glänzt sie Dir entgegen, es hängen an ihr die Blicke, die Herzen sehnen sich nach ihr und die Seelen verlieben sich in sie, aber sie hasst alle ihre Gatten. Doch keiner will von seinem Vorgänger eine Belehrung hinnehmen, und nicht der Spätere vom Früheren sich abhalten lassen, selbst nicht der Gottesgelehrte erinnert sich dessen, was Gott ihm eröffnet. Wer der Liebe zu ihr Lauf lässt, befriedigt zuerst seine Gelüste, dann aber geräth er auf Irrwege, wird gottlos, vergisst die endliche Rückkehr (in Gott) und sein Herz befasst sich nur mit der Welt, bis sein Tritt strauchelt. Dann ist seine Reue gross und sein Kummer endlos; es umfassen ihn

*) Alles nach Iḥjà, III, 240. Dieselbe Anekdote ausführlicher im Ṣirâg almoluk von Ṭorṭushy († 520 H. 1126 Ch.) Cap. I. Auch in der Traditionssammlung Bochârys; die Stelle habe ich nicht angemerkt.

endlich die Schrecken der Todesstunde mit ihrer Qual und der Jammer des vergeudeten Lebens mit all seinem Gram [12].

Dass diese Weltanschauung schon im ersten Jahrhundert nach Mohammed allgemeine Verbreitung fand, lässt sich aus hundert anderen Beispielen erhärten. Hiezu kam aber noch die düstere Auffassung der Gottheit, welche Mohammed vorzüglich von ihrer schrecklichen Seite zu schildern geneigt war. Gott ist allgewaltig, sein Zorn furchtbar, seine Strafe grässlich, sein Angriff unwiderstehlich; er bestraft, wenn er will und belohnt, wen er will; er versiegelt die Herzen jener, die er irre führen will; er zündet das Höllenfeuer an für die Ungläubigen. Solche Vorstellungen, die schon früh durch einzelne Fanatiker noch grössere Ausbildung erhielten, mussten in jenen rohen Gemüthern ein tiefes Gefühl der Furcht hervorrufen und so konnten sie, nachdem sie schon die Erdenwelt als eitlen vergänglichen Tand zu betrachten gelernt hatten, nicht einmal der jenseitigen Welt mit Beruhigung entgegensehen. Denn ob man dort der ewigen Seligkeit theilhaftig werden sollte oder nicht, hing doch nur von der Willkür Gottes ab, dessen Gnade auch durch die sklavischeste Unterwerfung unter seinen Willen zu gewinnen man nicht vollkommen sicher war. In diese Epoche fällt offenbar die Entwicklung der Ascetik des Islams, als deren bedeutendster Vertreter Ḥasan Baṣry betrachtet werden muss († 110 H. 728—29 Ch.). Die blutigen Bürgerkriege, welche nicht lange nach Mohammeds Tode ausbrachen, mochten nicht wenig zur Verwilderung der Gemüther beigetragen haben und mussten diese Geistesrichtung nur fördern, bis durch die genusssüchtigen Omajjadischen Chalifen und noch mehr durch die Abbasiden ein allmäliger Umschwung vorbereitet ward, welcher eine, wenn auch nur kurze Emancipation der Geister aus den Fesseln des gröbsten Aberglaubens und der Verzweiflung an der irdischen und jenseitigen Welt zur Folge hatte.

Es sind uns zahlreiche Berichte erhalten, welche, wenn sie auch nicht alle als authentisch betrachtet werden können,

doch zum grossen Theil sicher den Ideengang jener Zeit treu abspiegeln.

So wird von Omar überliefert, dass, so oft er einen gewissen Vers des Korans lesen hörte, er aus Furcht in Ohnmacht fiel. Eines Tages nahm er einen Strohhalm in die Hand und sprach: O wäre ich doch dieser Strohhalm! O wäre ich doch vergessen und für immer vergessen! O hätte mich doch meine Mutter nie geboren!*) Abu Bakr soll gesagt haben: O wäre ich doch als ein Vogel und nicht als Mensch erschaffen worden![13]) Der Chalife Osmân soll die Aeusserung gethan haben: Ich wünschte, dass, wenn ich einmal gestorben bin, ich nicht wieder zum Leben auferweckt würde**).

Die Mutter des Mohammed Ibn Ka'b Ḳorazy († 108 H. 726—27 Ch.) soll zu ihrem Sohne gesagt haben: O Söhnlein! Ich kannte dich, wie du klein warst und du warst gut und ich kenne dich als gross und du warst gut; jetzt aber kömmt es mir vor, als hättest du ein schreckliches Verbrechen begangen, denn Tag und Nacht sehe ich dich Busse thun. Er entgegnete: O Mutter! Ich bin nicht sicher, ob Allâh nicht mich überwachte, als ich einige Male sündigte und dass er nun mich verabscheuet***).

Von Ibn Aby Maisarah wird erzählt, dass, wenn er sich zur Ruhe begab, er stets zu sagen pflegte: O wenn doch meine Mutter mich nicht geboren hätte! Als ihm nun seine Mutter sagte: O Sohn, Allâh war ja stets gnädig gegen dich und führte dich in den Schooss des Islams, da erwiderte er: Ja wol, aber Gott offenbarte uns, dass wir ins (ewige) Feuer

*) Ihjâ, IV, 227 ff. Dasselbe im Sirâg almoluk, fol. 27. Sprengers Schilderung des Charakters Omars stimmt nicht gut hiezu, es sei denn der Vers:

Alles, was du siehst, ist nur Tand,
Gott allein bleibt und gewährt Reichthum und Kinder.

D. Leb. Moh., II, 86.

**) Dasselbe im Sirâg almoluk von Ibn Mas'ûd erzählt, fol. 27.

***) Ihjâ, IV, 229.

niedersteigen müssen, ohne uns jedoch die Zusicherung zu geben, dass wir auch wieder daraus befreit werden*).

Von Ḥasan Baṣry wird folgendes berichtet: Eines Tages begegnete ihm jemand und frug ihn, wie er geschlafen habe. Ḥasan erwiderte: gut. Der andere frug weiter, wie sein Befinden stehe. Da entgegnete Ḥasan: Du frägst mich um mein Befinden; sage mir aber doch vorerst, wie sich Leute befinden, die in einem Schiffe mitten im Ozean fahren; da zerschellt plötzlich das Schiff und jeder klammert sich an das nächst beste Stück Holz an; wie meinst du, dass diese sich befinden? Nun diese, lautete die Antwort, sind allerdings in einer schrecklichen Lage. Wohlan, sprach Ḥasan, der Zustand, in dem ich bin, ist viel ärger**).

Jazyd Raḳḳâshy trat eines Tages vor den Chalifen ʿOmar Ibn Abd alʿazyz, der ihn aufforderte, fromme Ermahnungen vorzutragen. Da sprach er: O Beherrscher der Gläubigen, wisse, dass du nicht der erste Chalife bist, der sterben muss. Da weinte ʿOmar und sprach: Rede weiter! Jazyd sagte: O Beherrscher der Gläubigen, zwischen dir und Adam ist keiner, der nicht schon todt ist. ʿOmar weinte und sprach: Rede weiter! Da sagte er: O Beherrscher der Gläubigen, zwischen dir und dem Paradies, sowie dem Höllenfeuer ist keine Mittelstation. Wie ʿOmar diese Worte vernahm, fiel er in Ohnmacht†).

Eine Reaction gegen diese finstere Weltanschauung und blos auf Furcht beruhende Gottesauffassung ward nun durch die Sekte der Morgiten befördert. Sie fassten Gott milder

*) Iḥjâ IV. p. 229.

**) Iḥjâ, IV, 232. Dieselbe Erzählung findet sich auch im Auszug des Rabyʿ alabrâr, p. 275 der Ausgabe von Kairo.

†) Dieselbe Erzählung ist im Sirâg almoluk. Ghazzâly hat dieses Werk stark excerpirt. Eine Anzahl ähnlicher Ermahnungen füllen die ersten Seiten dieses Buches, darunter einige sehr schöne Gedichte. — Ueber die Furcht als Haupthebel der Religiosität im Beginne des Islams siehe Sprenger: D. Leb. Moh., II, 494.

und das Menschenziel weniger trostlos auf. Sie behaupteten nämlich, dass Gott unsere guten Werke annehme, unsere Sünden vergebe*). Sie stellten über alles die religiöse Gesinnung und den reinen innigen Glauben**), und lehrten, dass, wenn diese vorhanden seien, auch die Sünde vergeben werde. Bei ihnen stand die Gesinnung und innere Ueberzeugung höher als die That und das äusserliche Verhalten***). Sie behaupteten, dass kein gläubiger Moslim ewig in der Hölle verbleiben werde†).

Es erhellt übrigens aus den erhaltenen Nachrichten, dass zwischen den Morgiten und den Orthodoxen kein eigentliches Schisma zu Tage trat; denn einige hoch verehrte Religionsgelehrte werden ausdrücklich als Morgiten bezeichnet, so Abu Ḥanyfah († 150 H. 767 Ch.), der Ḳâḍy Ja'ḳub Abu Jusof († 182 H. 798 Ch.), Sa'yd Ibn Gobair († 94 oder 95 H. 712—713 Ch.), Mohammed Ibn Ḥasan († 189 H. 804—5 Ch.); auch der lügenhafte Ueberlieferer Moḳâtil Ibn Soleimân († 150 H. 767 Ch.) soll Morgite gewesen sein††).

Eine weitere Fortentwicklung fand die Doctrin der Morgiten in einer andern Sekte, die, wie es scheint, auf morgitischer Grundlage entstand†††) und eine viel wichtigere Rolle in der Geschichte des Islams spielt. Dies waren die Mo'taziliten. Sie suchten den Offenbarungsglauben mit der Vernunft zu vermitteln. An dieser Klippe scheiterten ihre Bemühungen.

*) Fiḳh alakbar.

**) Shahrastâny, I, 156.

***) Ibid., p. 157.

†) Ibid., p. 160, 164.

††) Ueber die Angabe, dass Abu Ḥanyfah Morgite war, vgl. Shahrastâny, I, 159, 164. Ibn Ḳotaibah (Kitâb alma'ârif) p. 301, dann Ibn Ḥazm, fol. 201 verso, wo es ausdrücklich heisst, dass die Hanafiten zur Sekte der Morgiten gehören.

†††) Abu Marwân Ghailân Dimishḳy, der unter den ersten religiösen Neuerern genannt wird, war ein Morgite. Shahrastâny, I, 160. Steiner: Mutaziliten, S. 49.

Auf beiden Wegen kann der Mensch sein höchstes Gut, den Seelenfrieden, erreichen. Sowol der Glaube, als die Vernunft führen ihn dahin; aber er muss am Scheidewege zwischen blindem Glauben und freier Forschung ein für allemal seine Wahl treffen. Eine Vermittlung ist nicht möglich. Die edelsten Geister haben hiefür gelitten und solchen Bestrebungen ihre besten Kräfte, oft selbst ihr Leben geweiht. Ihre Arbeit ist meistens erfolglos geblieben und Undank war ihr Lohn, aber diese Märtyrer der Menschheit verdienen für alle Zeiten mit tiefer Verehrung genannt zu werden, denn sie erfüllten voll edler Begeisterung und in reinster Uneigennützigkeit die höchste Menschenpflicht — nach dem Ideale zu streben, wenngleich es nie erreicht werden kann. Stets haben solche bewundernswerthe Schwärmer an Opfermuth und Ausdauer mehr geleistet, als die grosse Menge der kalten Verstandesmenschen, die alles vorausberechnen wollen und desto gewisser Bankerott erleiden in allen Dingen, wo das Gemüth, das Herz ein entscheidendes Wort mitsprechen soll.

Als eigentlicher Stifter der Doctrin der Moʿtaziliten ist Wâṣil Ibn ʿAṭâ († 131 H. 748—49 Ch.) anzusehen, ein Schüler des grossen Asceten Ḥasan Baṣry. Bei der Verhandlung über die theologische Streitfrage, ob der Moslim, der eine schwere Sünde begangen hat, als Ungläubiger zu betrachten sei, sprach sich Wâṣil in offenbarer Uebereinstimmung mit der milderen Lehre der Morgiten dahin aus, dass ein solcher weder zu den Gläubigen, noch zu den Ungläubigen zu rechnen sei, sondern zwischen beiden eine Mittelstelle einnehme*). Da sprach Ḥasan: Es hat sich Wâṣil von uns getrennt (ʾiʿtazala) und hievon erhielten sie den Namen Moʿtaziliten d. h. Dissidenten.

Mit Wâṣils Auftreten wurde die theologische Speculation auf ein neues Feld geführt[14]). Es begann jetzt die Untersuchung über das Wesen und die Attribute Gottes die hervorragendste Stelle einzunehmen. Man leitet mit Recht den

*) Vgl. Mawâḳif, p. 334.

Ursprung dieser Forschungen auf die Moʿtaziliten zurück*). In der That wird von Wâṣil schon berichtet, dass er eine Schrift über die Grundlehren des Monotheismus (tauḥyd) verfasst habe**). Hieraus wuchs eine umfangreiche Literatur empor und später ward die Tauḥydlehre zu einer förmlichen Wissenschaft ausgebildet, die bis in die Gegenwart mit Vorliebe von mohammedanischen Religionsstudenten gepflegt wird, als Propädeutik für das wissenschaftliche Religionsstudium***). Diese Lehre war das Gebiet, auf dem die Moʿtaziliten arbeiteten, und da sie sich in überwiegender Weise mit dem Gottesbegriff befassten, so gehört die Darstellung ihrer Leistungen in diesem Fache vor allem anderen in den Rahmen der vorliegenden Schrift [15]).

Die von Mohammed aufgestellte und von seinen Anhängern ohne Bedenken übernommene grobsinnliche Gottesidee suchten die Moʿtaziliten zu vergeistigen [16]). Die Morgiten hatten das Menschenschicksal hoffnungsreicher und vertrauensvoller aufgefasst, als die erste mohammedanische Generation. Die Moʿtaziliten thaten einen wichtigen Schritt weiter auf derselben Bahn, indem sie den Herrscher über Himmel und Erde, den man als einen despotischen, rachsüchtigen, grausamen Tyrannen sich dachte, als ein geistiges Wesen auffassten und als oberstes Princip das der menschlichen Willensfreiheit hinstellten. Es ist allerdings schwer, uns ein annähernd richtiges Bild der ältesten Entwicklungsepoche der motazilitischen Lehre zu entwerfen; denn einfach in ihren Anfängen und aus dem Schoosse des Islams emporgewachsen, entstand im Laufe der Zeit, besonders seit das Studium der griechischen Philosophie unter dem Chalifen Ma'mûn bei den Arabern sich allgemeiner verbreitet hatte, ein sehr umfangreiches System. Bei der Art,

*) Shahrastâny, I, 43.

**) Hammer-Purgstall: Literaturgesch. d. Araber, II, 154.

***) Vgl. Kremer: Aegypten, II, 286. Derselbe: Mittelsyrien u. Damascus, S. 138.

wie es uns überliefert wird, sind dessen ältere und neuere Bestandtheile kaum zu sichten. Es kommt noch der Uebelstand hinzu, dass wir über die ältere Schule nur eine einzige Quelle aus dem 6ten Jahrhunderte H. besitzen, nämlich Shahrastânys Werk über die Religionssekten. Ibn Ḥazm schrieb zwar über denselben Gegenstand um hundert Jahre früher, ist aber leider gerade über die mohammedanischen Sekten zu wortkarg. So viel jedoch steht fest, dass die Moʿtaziliten in Bassora ihren Ursprung nahmen und sich später in zwei Schulen theilten, die nach dem Wohnorte ihrer leitenden Männer durch die Bezeichnung „Schule von Bassora" oder „Schule von Bagdad" unterschieden wurden*).

Die grosse Partei der Orthodoxen oder, wie sie von den ʿArabern genannt werden, die Anhänger der Ueberlieferung und der Gesammtheit der Gemeinde, nahm in Uebereinstimmung mit dem Koran für Gott sogenannte ewige und nebst diesen beschreibende Attribute an**).

Gegen diese Ansicht erhoben sich die Moʿtaziliten und läugneten die Attribute Gottes, namentlich jene des Wissens, der Macht, des Willens und des Lebens. Wâṣil suchte seine Meinung zu beweisen, indem er sagte: Wenn man in Gott ewige Eigenschaften annimmt, so ist das so viel als mehrere Götter annehmen; denn wer einen Begriff und seine Eigenschaft als ewig anerkennt, der setzt zwei Götter***).

Ein weiterer Hauptpunkt seiner Lehre war die Willensfreiheit des Menschen. Mohammed hatte keine feste Theorie hierüber aufgestellt; aber verschiedene Stellen des Korans lassen nur so sich verstehen, als ob alle menschlichen Handlungen durch einen im voraus erflossenen göttlichen Rathschluss endgiltig geregelt seien. Seine Gefährten und Nachfolger fassten die Sache in diesem Sinne auf. Mâlik Ibn 'Anas

*) Vgl. Mawâḳif, p. 72, 292, 342; Steiner: Mutaziliten, p. 80.

**) Shahrastâny, I, 95.

***) Ibid., I, 44, 45.

hat uns in seiner Traditionssammlung (Mowaṭṭa') eine glaubwürdige Ueberlieferung erhalten, die auf Ṭâwos Ibn Kaisân zurückreicht († 106 H. 724—25 Ch.), der als glaubwürdiger Ueberlieferer betrachtet wird. Dieselbe lautet: Ṭâwos Ibn Kaisân berichtet: Ich kannte noch einige Gefährten des Propheten, die da sagten, dass alles nach göttlicher Vorherbestimmung (Ḳadar) geschehe*). Derselbe berichtet weiter: Ich hörte den Abdallah Ibn ʿOmar (Ibn alchaṭṭâb), der da sprach: Ich vernahm den Propheten, wie er sagte: Alles steht unter göttlicher Vorherbestimmung. Mâlik erzählt von seinem Oheim Abu Sohail Ibn Mâlik, dass derselbe sich als Gefangener bei (dem Chalifen) ʿOmar Ibnʿ Abd alʿazyz befand, der ihn frug: Was hältst du von den Gegnern der Prädestination (Ḳadarijjah)? Er antwortete, seine Ansicht sei, sie aufzufordern, (ihrer Ketzerei) zu entsagen, wo nicht, so lasse man sie über die Klinge springen**). ʿOmar Ibn ʿAbd alʿazyz entgegnete hierauf: Dies ist auch meine Ansicht.

Schon früh legte der gesunde Menschenverstand Protest ein zu Gunsten der Willensfreiheit. Einer der ältesten Chronisten der Araber***) zählt eine lange Reihe von Männern auf, die der herrschenden Prädestinationstheorie entgegentraten. Wâṣil schloss sich ihnen an und behauptete, dass die Handlungen der Menschen vollkommen frei seien, jeder sei Herr seiner Entschlüsse und trage dafür auch die volle Verantwortlichkeit†). Die nothwendige Folge dieser Theorie war die Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit, laut welcher Gott über jeden nur nach seinen Werken urtheilen könne††).

*) Mowaṭṭa', IV, 82.

**) Mowaṭṭa', IV, 83. Vgl. Sprenger: D. Leb. Moh., I, 14, n. 1. In der berühmten Kaṣydah: Bânat Soʿâd von Zohair heisst es schon: Alles, was der Raḥmân vorausbestimmt hat, trifft ein.

***) Ibn Ḳotaibah im Kitâb almaʿârif, p. 301.

†) Steiner: Die Mutaziliten, S. 50, 51.

††) Shahrastâny, I, 45.

Es ist eine überaus merkwürdige Erscheinung auf dem Boden des alten Asien, wo stets die Macht und die rohe Gewalt mehr als das Recht gegolten haben, eine so edle Auffassung des Menschen in seiner Beziehung zur Gottheit vorzufinden. Die Moʿtaziliten stritten für die geistige und sittliche Freiheit des Menschen gegen die Despotie eines jede selbstständige Geistesregung erdrückenden Dogmatismus [17]).

Der Einfluss der griechischen Philosophie machte sich später auf die motazilitische Lehre geltend; dennoch aber hielt sie ihre leitenden Gedanken, nämlich die menschliche Willensfreiheit und die rein geistige Gottesidee unverrückt fest, ja sie entwickelte beide Begriffe mit überraschender Consequenz noch weiter. Naẓẓâm*), der im Jahre 221 H. (835—36 Ch.) seine Lehre vorzutragen begann, zögerte nicht es auszusprechen, dass Gott gar nicht die Macht haben könne, böse Handlungen der Menschen zu schaffen, ebensowenig wie er im jenseitigen Leben Lohn und Strafe nach Willkür bestimmen könne; denn das einzige Maass hiefür sei das Verhältniss der menschlichen Handlungen zum Sittengesetze**). Dem letzteren ordnete er also selbst die Gottheit unter.

Noch weiter gingen in dieser Richtung seine Nachfolger; Moʿammar Ibn ʿAbbâd leugnete in Gott alle Eigenschaften, selbst kein Wissen könne man Gott zuschreiben, behauptete er. Doch machte sich unter den späteren Moʿtaziliten in Betreff des Gottesbegriffs eine Meinungsverschiedenheit innerhalb ihrer Schule geltend. ʿAllâf***) liess die von den Orthodoxen angenommenen Eigenschaften Gottes zu, aber nur in der Art, dass jede Eigenschaft zugleich sein Wesen sei, so dass Gott also allwissend sei durch das Wissen, das Wissen aber sei sein Wesen. Diese Lehre, die auf eine dialektische Spitzfin-

*) Ibrâhym I. Sajjâr Naẓẓâm.

**) Steiner: Mutaziliten S. 56, 57.

***) Abul-Hoḏail † 226, 227 oder 235 H. (840—49 Ch.) Steiner: Mutaziliten, S. 51.

digkeit hinausläuft, scheint anfangs wenig Erfolg gehabt zu haben, fand hingegen später mehr Anklang; so stimmt mit derselben einer der Koryphäen der späteren Schule von Bassora, nämlich Gobbâ'y († 302 H. 914—15 Ch.) überein*). Man leugnete zwar noch immer die Eigenschaften Gottes als solche, liess sie aber als Zustände (modi) seines Wesens gelten — wieder eine gehaltlose Wortspielerei[18]). Trotzdem hielten auch die späteren Mo'taziliten die reine Geistigkeit Gottes im Gegensatz zu den anthropomorphistischen Ansichten der frühesten Orthodoxen noch immer fest**).

Gobbâ'y und sein Sohn Abu Hâshim stimmten darin überein, dass Gott im Paradiese nicht mit den Augen geschaut werde, wie von den strengen Anhängern des Korans und der Tradition fest behauptet wurde***), und noch behauptet wird†). Ebensogut leugnen die Mo'taziliten die Existenz der Scheidebrücke (ṣirâṭ) zwischen Himmel und Hölle, dann der himmlischen Wage, wo die guten und bösen Thaten abgewogen werden sollen††). Die göttliche Gerechtigkeit vertheidigten sie stets standhaft gegen die von den Orthodoxen verfochtene unverantwortliche himmlische Autokratie†††).

Ihr Gottesbegriff blieb aber dennoch nicht vollständig von einzelnen Abirrungen frei. Christliche Einflüsse, welche zur Ausbildung der Ascetik des Islams viel beitrugen, scheinen auch auf sie nachhaltigst eingewirkt zu haben; ja es ist nicht unmöglich, dass die reine Moral, die sich unter ihnen entwickelte, namentlich die Idee der göttlichen Gerechtigkeit ganz und gar aus christlicher Quelle entsprungen wäre. Unter

*) Shahrastâny, I, 83.

**) Sie vertraten stets die Ansicht, dass Gott an jedem Orte, also allgegenwärtig sei. Ibn Ḥazm, fol. 207 verso.

***) Vgl. Mawâḳif, p. 81, und Shahrastâny, I, 64. Die hieher bezügliche Tradition findet sich bei Bochâry, 519. Vgl. Note 4.

†) Iḥjâ I, 137.

††) Mawâḳif, p. 274.

†††) Iḥjâ, I, 142, 143.

den verschiedenen Lehrsystemen der Moʿtaziliten weisen am meisten die des Ahmed Ibn Ḥâbiṭ und Faḍl Ḥarby*) solche fremde Einflüsse auf. Sie nahmen die Verkörperung des göttlichen Logos in einem Messias an und entwickelten eine ganz heidnische Doctrin der Seelenwanderung, so dass Ibn Ḥazm mit Recht bemerkt, es seien die Anhänger dieser Lehren gar nicht zu den mohammedanischen Sekten zu rechnen**). Es wird übrigens noch ein motazilitischer Lehrer, Namens Ahmed Ibn Mânus, genannt, offenbar ein bekehrter Christ, der ähnliche Grundsätze über die Seelenwanderung verbreitet haben soll†).

Auf persischer Erde entfaltete sich die geistige Aussaat der Moʿtaziliten unter ganz anderen Verhältnissen. Die kecke, freie Forschung der arabischen Rationalisten, die Unverzagtheit, mit der sie selbst zu den letzten Folgerungen ihrer Prämissen vorzudringen sich nicht scheuten, ist so recht eigentlich ein Ergebniss des unabhängigen, freiheitsliebenden und jede sklavische Unterwerfung tödtlich hassenden altarabischen Beduinengeistes. In Persien hatten die Ereignisse dem Volksgeiste einen ganz anderen Stempel aufgedrückt. Durch eine lange Reihe despotischer Regierungen hatte das Volk das Selbstgefühl der eigenen Menschenwürde verloren und wusste nicht mehr, was es heisse, frei zu sein. Gewohnt, ihre Fürsten mit abgöttischer Verehrung zu betrachten und ihren Befehlen unbedingten Gehorsam zu leisten, konnten sie die schönste Geistesblüthe der neuen Lehre, das Princip der Willensfreiheit der Menschen nicht auf ihren Boden verpflanzen. Als die Ansichten der Moʿtaziliten in Persien sich zu verbrei-

*) Ich schreibe so nach Ibn Ḥazm statt der Lesart Ḥodaby des Shahrastâny und Mawâḳif. Abulfarag schreibt Aḥmed Ibn Ḥâïṭ, Hist. Dynast. ed. Pococke p. 167.

**) Shahrastâny I. p. 61, Mawâḳif p. 340, Ibn Ḥazm fol. 201 verso, Steiner: Mutaziliten p. 80.

†) Shahrastâny I. p. 63. Er ist zweifellos identisch mit dem von Ibn Ḥazm fol. 50 genannten Ahmed Ibn Ḳâbus.

ten begannen, fand zwar die Gottesidee, welche alle Attribute des göttlichen Wesens leugnete, vielen Anklang, aber weniger die Lehre der Willensfreiheit. Im Gegentheil, man hielt die alte Anschauung fest, dass alle menschlichen Handlungen von Gott im voraus geschaffen und nach einem unabänderlichen Rathschlusse festgestellt seien. Die Anhänger dieser Auffassung wurden desshalb mit dem Namen der Gabariten bezeichnet (vom Wort „gabar", das so viel als Zwang, unabänderliche Nothwendigkeit — 'ανάγκη — bedeutet) und sie zerfielen unter sich in verschiedene Sekten, welche besonders im östlichen Persien sich schnell vermehrten; so die Anhänger des Gahm Ibn Ṣafwân, die in Tirmiḏ am zahlreichsten waren*), die Anhänger des Naggâr (lebte um 220 H. 835 Ch.), die besonders in der Umgegend von Raj unter den dort zahlreichen Moʿtaziliten viel Anklang fanden**). Naggâr hielt die rein geistige Natur Gottes fest, er bestritt, dass Gott mit den Augen geschaut werden könne und behauptete, dass Er dem Wesen und der Existenz nach an jedem Orte sich befinde, also allgegenwärtig sei†). Er schrieb aber Gott das Wissen und das Wollen zu. Durch Sein Wollen entstünden alle menschlichen Handlungen, sowol die guten als die bösen; dem Menschen erkannte er einen gewissen Einfluss auf die Handlungen zu und als Folge, eine grössere oder geringere Verdienstlichkeit (kasb) [19].

Die moʿtazilitische Anschauung beherrschte das zweite Jahrhundert nach Mohammed, ward sogar unter den Abbâsiden zum Staatsdogma erklärt und hielt sich als solches bis um die Mitte des dritten Jahrhunderts, wo die orthodoxe Partei wieder ans Ruder kam. Die nun beginnende Verfolgung der Rationalisten durch die Orthodoxen konnte aber die Fortdauer der ersteren als einer grossen und einflussreichen

*) Shahrastâny I. p. 89.

**) Shahrastâny I. p. 92.

†) Shahrastâny I. p. 93.

Glaubenspartei nicht verhindern, welcher noch in den nächsten Jahrhunderten viele der glänzendsten Geister angehören, wie z. B. der berühmte Wezyr Ṣâḥib Ibn ʿAbbâd († 385 H. 995 Ch.), dann der grosse vielseitige Gelehrte Zamachshary († 538 H. 1143—44 Ch.) und viele andere*). Noch bis ins neunte Jahrhundert machte sich der Einfluss der Moʿtaziliten geltend und selbst die zum Siege gelangte orthodoxe Partei musste den von ihren Gegnern vertretenen Ideen grosse Zugeständnisse machen. Ganz besonders ist die fernere Ausbildung des Gottesbegriffes ein Ergebniss der Einwirkung freierer Ansichten auf die anthropomorphistische, menschenähnliche Auffassung der Altgläubigen[20]).

III. Sieg der Orthodoxie.

Der Mann, welcher den Altgläubigen und Orthodoxen gegen die rationalistischen Tendenzen der Moʿtaziliten zum Siege verhalf, ist 'Ashʿary.

Ursprünglich selbst ein eifriger Moʿtazilite, ein Schüler des berühmten Gobbâ'y, ging er später zu den Altgläubigen über und bekämpfte die Lehre seiner früheren Parteigenossen mit um so grösserem Nachdruck, als er in der Schule der Moʿtaziliten die bei ihnen zu beträchtlicher Fertigkeit gebrachte Handhabung der scholastischen Dialektik erlernt hatte. Auf diesem Wege suchte er auch ein System des orthodoxen Glaubenskatechismus herzustellen und wissenschaftlich zu begrün-

*) Die verbreitetste Sekte unter den späteren Moʿtaziliten waren die Bahshamijjah. Shahrastâny II. p. 400 Note zu p. 88. Zu ihr bekannte sich der Wezyr Ibn ʿAbbâd. Ein Günstling desselben und ebenfalls eifriger Moʿtazilite, der Scheich ʿAbd algabbâr I. Ahmed Hamadâny, Kâdy von Raj starb im Jahre 429 H. (1037 Ch.). Ibn Shâkir: ʿOjun attawârych vol. XIII. Ein anderer berühmter Moʿtazilite, Scheich Abul Ḥosein Mohammed I. ʿAly I. aṭṭajjib, Verfasser vieler Werke über Scholastik, der in Bagdad öffentliche Vorlesungen über die moʿtazilitische Lehre hielt und einen grossen Zuhörerkreis hatte, starb im Jahre 436 H. Ibn Shâkir: ʿOjun attawârych vol. XIII.

den. Dies gelang ihm so vollständig, dass er der Stifter einer eigenen theologischen Schule ward, die nach ihm den Namen führt, sich äusserst schnell in allen Ländern des Islams verbreitete und bis auf die Gegenwart erhalten hat[21]).

Sein Gottesbegriff war zwar der Auffassung der Moʿtaziliten wenigstens in der äusseren Form nicht ganz entgegengesetzt, aber doch mehr scholastisch-dogmatisch als philosophisch. Er behauptete, dass Gottes eigenthümlichstes Attribut das der Schöpfungskraft sei*); dass auch Gott mit den Augen geschaut werden könne, wie es im Koran von den Seligen im Paradiese heisst: Angesichter werden da strahlend sein, ihren Herrn anschauend (Sur. 75,22,23)**). Er nahm ferner an, dass das Hören und Sehen zwei Attribute Gottes seien; das Gesicht aber und die beiden Hände Gottes betrachtete er als declarative (beschreibende) Attribute, so dass er lehrte, die bezüglichen Stellen der Offenbarung müssten eben wörtlich aufgefasst werden, ohne weiter über den Sinn nachzuforschen†).

Wenn der Mensch — so spricht 'Asʿhary — über die Art und Weise seiner Schöpfung nachdenkt, von welchem Dinge immer er anfängt und wie er sich in den Kreisen der Schöpfung einen Ring nach dem andern herumbewegt, bis er zur Vollendung der Schöpfung kommt und als vollste Ueberzeugung weiss, dass es in seinem Wesen nicht gelegen habe, seine Schöpfung zu leiten und ihn von Stufe zu Stufe zu führen und aus dem Zustande der Mangelhaftigkeit zur Vollendung zu erheben: so erkennt er mit Nothwendigkeit, dass er einen allmächtigen, allwissenden, mit Willen begabten Schöpfer habe, da es nicht zu denken ist, dass diese mit Einsicht angeordneten Thaten von Naturnothwendigkeit herkämen,

*) Shahrastâny I. p. 107.

**) Ueber Gottes Anschauung vgl. Sprenger: Dictionary of the technical terms p. 123. Man sehe hiezu die Tradition, die Weil anführt: Gesch. d. Chalifen II. p. 342 n. 1.

†) Shahrastâny p. 108, 109.

weil die Spuren des freien Willens in der Anlage hervorleuchten und die Merkmale von Urtheilen und sicherer Erkenntniss in der Schöpfung deutlich sind. Der Mensch erkennt ferner, dass der Schöpfer Eigenschaften hat, auf welche seine Werke hinweisen, welche nicht zu negiren sind. Wie aber die Werke darauf hinweisen, dass der Schöpfer allwissend, allmächtig, mit Willen begabt ist: so weisen sie nicht minder auf die Allwissenheit, die Allmacht, den Willen hin, weil die Art des Beweises für einen Gegenwärtigen oder Verborgenen verschieden ist und der Allwissende auch in Wirklichkeit keinen anderen Sinn hat, als dass er Allwissenheit besitzt, sowie der Allmächtige, dass er Allmacht besitzt, und der mit Willen Begabte, dass er Willen hat, so dass durch das Wissen die Urtheile und sichere Erkenntniss hervorgehen, sowie durch die Allmacht das Eintreffen und Entstehen und durch den Willen die besondere Bestimmung über die einzelnen Zeiten, Maasse und Gestalten hervorgeht. Es kann aber nicht die Meinung sein, dass durch diese Eigenschaften das Wesen bestimmt wird*).

Der von 'Ash'ary aufgestellte Glaubenskatechismus, der, wie wir in einer Note nachweisen, auf die mohammedanische Welt einen so überaus nachhaltigen Einfluss ausübte, fasst in Kürze zusammen das, was in der so eben citirten dialektischen Beweisführung nicht mit voller Klarheit entwickelt wird, nämlich den Angelpunkt des ganzen Lehrsystemes, die Auffassung der göttlichen Attribute. Sein Katechismus sagt hierüber: Die Glaubensregel ('aḳydah) ist, dass Gott wissend durch das Wissen, allmächtig durch die Allmacht, lebendig durch das Leben, wollend durch den Willen, redend durch die Rede, hörend durch das Gehör, sehend durch das Gesicht sei, dass seine Attribute ewig, in seinem Wesen bestehend seien, ohne dass gesagt werden kann, sie seien er, aber auch nicht, sie seien Ein — Anderes — als — er; eben so wenig wie be-

*) Shahrastâny I. p. 98, 99.

hauptet werden kann, dass sie nicht er seien oder nicht Ein-Anderes — als er*).

Wie wir aus diesen vielleicht schon zu sehr die Geduld des Lesers ermüdenden Proben ersehen, spitzten sich alle diese theologischen Streitigkeiten in scholastische Wortspaltereien zu.

Auch in Bezug auf die Willensfreiheit wich 'Ashʿary von den Moʿtaziliten ab. Er anerkannte zwar dem Menschen eine gewisse Macht über seine Handlungen, aber dies nur unter Einfluss der höchsten bestimmenden Macht Gottes. Ebenso musste er folgerichtig den weiteren Grundsatz bekämpfen, dass Gott nicht die Macht habe, Böses zu wollen oder zu thun**).

Hiemit fiel jene Idee, welche die moʿtazilitische Lehre am höchsten geadelt hatte, nämlich die Aufstellung des Moralgesetzes als höchsten Princips, sowie die sich daran anschliessende Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit und der menschlichen Willensfreiheit. Der Gottesbegriff 'Ashʿarys und seiner Anhänger blieb zwar freier von rohen menschenähnlichen Anschauungen als jener der orthodoxen Gläubigen des ersten Jahrhunderts; die durch die Moʿtaziliten verbreitete mehr geistige Auffassung blieb fortbestehen, aber ihre schönste Geistesfrucht, die hohe Idee eines die ganze intellectuelle Welt durchdringenden Gesetzes der reinsten Moral, das sie immer mehr mit der Gottesidee zu verschmelzen suchten, blieb fortan dem orthodoxen Islam fremd. Für die Moʿtaziliten war Gott das absolut Gute***). Zu einer so edlen Auffassung konnten spätere islamische Denker sich nicht wieder erheben.

*) 'Ashʿarys Glaubensregel findet sich bei Maḳryzy II, 359, auch bei Sharastâny, I, 100. Mawâḳif p. 29, 30, wo die Ansichten der 'Ashʿariten über die Attribute Gottes auseinandergesetzt werden.

**) Shahrastâny I. p. 102.

***) Steiner: die Muʿtaziliten p. 56, 57. Shahrast. I. p. 45, 71.

Durch 'Ash'ary erhielt der orthodoxe Islam ein neues Leben und siegte allenthalben über rationalistische Bestrebungen. Es bildete sich mehr und mehr ein starres dogmatisches Lehrgebäude aus, gestützt auf dialektische Beweisführungen. Das Dogma von der Unkörperlichkeit Gottes, die Classificirung seiner Attribute und andere Glaubensartikel wurden definitiv festgestellt. Doch nicht allenthalben ging der Process regelmässig vor sich. Im orthodoxen und überaus glaubenseifrigen Spanien schrieb um 450 H. (1058 Ch.) der gelehrte und fromme Abu Mohammed Ibn Ḥazm sein Werk über die Religionen und Sekten. Er betont aufs kräftigste die Unkörperlichkeit Gottes, läugnet aber mit einer Heftigkeit, die eines Mo'taziliten würdig wäre, dessen Attribute*). Er gehörte nämlich zu der damals in Spanien bestehenden Schule, die den Namen Ẓâhirijjah führte, weil sie streng an dem buchstäblichen äusseren (ẓâhir) Sinn der Offenbarung festhielt und hierüber keine irgendwie geartete Interpretation zuliess.

Während also im Osten in den grossen Werkstätten der Geistesarbeit des Islams zu Bassora, Bagdad, Mekka und Damascus bereits das dogmatische System in eine feste Form gebracht und seinem Abschlusse entgegengeführt worden war, herrschten in Spanien noch Ansichten, die hiemit keineswegs übereinstimmten und die erst allmälig durch den überwiegenden Einfluss der östlichen Länder auf die andalusischen Araber dort zum Durchbruch kamen.

Die orthodoxe Ansicht ist uns in einem aus dem zweiten Jahrhundert H. stammenden Katechismus erhalten, der unter dem Namen „Fiḳh alakbar" bekannt ist und irrthümlich dem Abu Ḥanyfah zugeschrieben wird**). In diesem wichtigen

*) Ibn Ḥazm fol. 204 verso, 205, 206.

**) Das Werk: Fiḳh alakbar kann nicht von Abu Ḥanyfah sein, da dieser erwiesener Maassen Morgite war. In der genannten Abhandlung findet sich aber eine Stelle, wo ausdrücklich die Gemeinschaft mit den Morgiten abgelehnt wird. Der Verfasser des Fiḳh alakbar ist höchst wahrscheinlich der im Jahre 199 H. (814—15 Ch.)

Schriftstück finden wir bereits die aus dem Kampfe der Orthodoxie gegen den Rationalismus hervorgegangene Gottesidee in ihrer vollständig ausgebildeten Form, was uns zu dem Schlusse berechtigt, dass schon vor 'Ash'ary die Ansichten der Orthodoxen eine feste Gestalt gewonnen hatten, wenn auch zweifellos der letzte durch seine dialektische Gewandtheit den Kampf zu Gunsten der conservativen Partei entschieden hat.

Ich schalte hier die auf unseren Gegenstand Bezug nehmenden Stellen des genannten Tractätleins ein:

Maxime der monotheistischen Lehre und was zu glauben richtig ist.

Es ist nothwendig, dass du sagest: Ich glaube an Gott, Seine Engel, Seine Bücher (d. i. Offenbarungen), an Seine Gesandten, an die Auferweckung nach dem Tode und an die Prädestination; ich glaube, dass sowol Gutes als Böses von Allâh vorausbestimmt sei, (ich glaube) an die Qual des Grabes, an die himmlische Scheidebrücke (ṣirâṭ), an die Wage, an die Abrechnung (am jüngsten Tage), an das Paradies und an das Höllenfeuer; (ich glaube) dass dies alles volle Wahrheit sei. Ich glaube, dass Gott, der Erhabene, Einer sei, nicht im Sinne der Zahl, sondern in dem Sinne, dass Er keine Gefährten habe, dass Er nicht zeuge und nicht gezeugt werde, und dass es kein Ihm adäquates Wesen gebe; dass keiner der Gegenstände Seiner Schöpfung Ihm gleiche und dass Er keinem Gegenstande Seiner Schöpfung gleiche. Er wird nicht aufhören gemacht und hört nicht auf fortzubestehen mit Seinen Namen und seinen Attributen, die theils substantielle (d̲âtijjah), theils energische (fi'lijjah) sind. Die substantiellen sind: Das Leben, die Macht, das Wissen, die Rede, das Gehör, das Gesicht, der Wille und die Dauer; die energischen sind: die Schöpfung, die Ernährung, die Entwicklung, die

verstorbene Moty' Ibn Ḥakam. Vgl. Hammer-Purgstall: Lit.-Gesch. d. Araber III. p. 195. Auch Ḥâgy Chalfah äussert Zweifel gegen die Echtheit des Fiḳh alakbar.

Hervorbringung und noch andere Attribute der Energie. Er wird nicht aufhören gemacht und hört nicht auf (zu bestehen) mit Seinen Attributen und Seinen Namen und es kommt zu Ihm kein neues Attribut und kein neuer Name hinzu. Er hört nicht auf wissend zu sein durch Sein Wissen und das Wissen ist ein Attribut in der Ewigkeit; (Er hört nicht auf) schöpfend (zu sein) durch Seinen Schöpfungsact und die Schöpfung ist ein Attribut in der Ewigkeit; — (Er hört nicht auf) selbstthätig (zu sein) durch Seine Thätigkeit und die Thätigkeit ist ein Attribut in der Ewigkeit; das Subject der That aber ist Gott der Erhabene und das Object (nur) ist erschaffen. Die Thätigkeit Gottes, des Erhabenen, ist aber nicht erschaffen und Seine Attribute bestehen in der Ewigkeit und sind anfangslos und unerschaffen, und wer behauptet, dass sie erschaffen oder in der Zeit entstanden seien, oder wer da zaudert (daran zu glauben) und wer daran zweifelt, der ist ein Lästerer (kâfir) gegen Gott den Erhabenen.

Der Koran ist das Wort Gottes, in den Büchern eingeschrieben, in den Herzen memorirt, von den Zungen recitirt und durch die Ohren gehört; er selbst ist aber nicht immanent in denselben (d. i. den Büchern). Dem Propheten — Heil über ihn! — (ward er d. h. der Koran) von oben herab geoffenbart; unsere Sprache (womit wir den Koran aussprechen) ist erschaffen, unsere Schrift, womit wir ihn schreiben, ist (gleichfalls) erschaffen, unsere Recitation, womit wir ihn (lautlich) darstellen, ist gleichfalls erschaffen; aber der Koran (an und für sich) ist unerschaffen. — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Gott der Erhabene war Schöpfer in der Ewigkeit, aber Er erschuf nicht den Schöpfungsact*). Als Gott aber zu Moses sprach, redete Er mit ihm in Seiner Rede, die Sein Attribut in der Ewigkeit war. Er wird nicht aufhören gemacht und hört nicht auf (zu existiren). Alle Seine Attribute sind (prin-

*) Denn dieser ist ein ewiges Attribut Gottes.

cipiell) verschieden von den Attributen der erschaffenen Wesen. Er weiss nicht wie unser Wissen, Er kann nicht wie unser Können, Er sieht nicht wie unser Sehen, Er redet nicht wie unsere Rede, Er hört nicht wie unser Gehör; denn wir reden mit den Sprachwerkzeugen und Lauten, Gott aber spricht ohne Sprachwerkzeuge und ohne Laute. Die Laute sind geschaffen, aber die Rede Gottes, des Erhabenen, ist nicht erschaffen. Er ist ein Gegenstand nicht wie die Gegenstände. Die Bedeutung des Ausdrucks „Gegenstand" ist aber, dass Er ohne Körper, ohne Substanz (gauhar), ohne Accidens ist; für Ihn giebt es keine Grenze, keinen Gegensatz, kein Homogenes (nidd), kein Gleiches. Er hat nicht Hand und Antlitz und Seele, und wenn Gott im Koran das Antlitz, die Hand, die Seele erwähnt, so sind dies Attribute für Ihn, ohne (dass man das) Wie (begreifen könnte). Es darf nicht gesagt werden, dass das Wort „Seine Hand" so viel bedeute, wie „Seine Macht und Seine Gnade", was diese Auffassung beseitigen würde. Dies ist aber die Behauptung der Ḳadariten und der Anhänger der moʿtazilitischen Lehre. Der Ausdruck „Seine Hand" ist Sein Attribut, ohne (dass jedoch) das Wie (begriffen werden kann). Die Ausdrücke „Sein Zorn und Sein Wohlgefallen" sind ebenfalls Attribute, ohne (dass) das Wie (begriffen werden kann). Gott der Erhabene schuf die Gegenstände nicht aus einem anderen Gegenstande (sondern Er erschuf sie aus dem Nichts). Gott der Erhabene umfasste mit Seinem Wissen die Dinge in der Ewigkeit, bevor sie noch existirten; Er war es, der die Dinge prädestinirte und vorherbestimmte und es giebt nicht in der irdischen Welt, noch in der jenseitigen ein Ding ausser durch Seinen Willen und durch Sein Wissen und Seine Vorherbestimmung, Prädestination und Registrirung in der wohlverwahrten Tafel. (Diese Registrirung ist jedoch nur eine descriptive und keine [definitive] durch Beschluss, Vorherbestimmung und absolut göttlichen Willen)*). Seine Attribute sind aber in der Ewig-

*) Diese Stelle ist eine aus Versehen eines Copisten in den Text aufgenommene Glosse.

keit, ohne (dass) das Wie (begriffen werden könnte). Allâh weiss das Nichtexistirende im Zustande seines Nichtseins und Allâh weiss, wie es existirend sein wird, wenn Er es in die Existenz gerufen haben wird. Allâh, der Erhabene, weiss das Existirende im Zustande seiner Existenz, und Allâh der Erhabene weiss auch, wie dessen Auflösung stattfinden wird, wenn Er es (ins Nichts) auflöset. Allâh weiss, wer aufstehen wird im Momente, wo er sich erhebt, Er weiss, wer niedersitzen wird im Momente, wo er niedersitzt, ohne dass sein Wissen sich ändert oder dass ein neues Wissen hinzukäme, sondern die Veränderung und der Gegensatz entstehen nur bei den erschaffenen Wesen. —

Alle Handlungen der erschaffenen Wesen, seien sie nun Bewegung oder Ruhe, sind in der Wirklichkeit ihr Verdienst (kasb) und Gott der Erhabene ist ihr Schöpfer und alle geschehen nach Seinem Willen und Seinem Wissen und Seiner Vorherbestimmung und alle gottgefälligen Handlungen geschehen nothwendiger Weise auf Befehl Gottes, durch Seine Liebe, Sein Wohlgefallen, Sein Wissen, Seinen Willen und Seine Vorherbestimmung, ebenso auch die sündhaften Handlungen insgesammt durch Sein Wissen, durch Seine Vorherbestimmung, durch Seinen Willen, aber nicht durch Seine Liebe und Sein Wohlgefallen und durch Seinen Befehl.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Ghazzâly, der in der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts H. schrieb, in Bagdad, Damascus und Naisâbur lehrte und eine epochemachende schriftstellerische Thätigkeit entfaltete, brachte den Gottesbegriff des orthodoxen Islams zum Abschluss. Denn was später hierüber geschrieben worden ist, lehnt sich an seine Leistungen. Die modernen Mohammedaner sagen daher, dass, wenn alle Bücher verloren gingen, nur nicht Ghazzâlys Hauptwerk, betitelt: „Wiederbelebung der Religionswissenschaften", der Islam aus diesem allein wiederhergestellt werden könnte. Doch ist diese Ansicht, wie wir später sehen werden, nicht ganz richtig; denn Ghazzâlys Religion war

keineswegs identisch mit jener der ersten Generationen nach Mohammed*).

Ich hebe hier aus seiner Glaubensregel, welche sehr weitschweifig ist, die für meinen Zweck wichtigsten Stellen heraus:

1. Monotheismus. (Es ist Pflicht zu glauben): dass Gott Einer sei, ohne seines Gleichen, selbstständig ohne ein Gegentheil, abgetrennt (von jedem Zusammenhang), ohne etwas Adäquates, dass Er Einer sei, uralt, ohne Anfang, ewig, ohne Beginn, fortdauernd in der Existenz. — Er ist der Erste und der Letzte, der Offenbare und der Verborgene, Er ist allwissend.

2. Unkörperlichkeit. (E. i. Pf. z. gl.) Dass Er kein in irgend eine Form gekleideter Körper sei, kein begrenzter und quantitativ bestimmter Stoff. — Dass Er keine Substanz sei und dass keine Substanz Ihm innewohnt, dass Er aber auch kein Accidens sei und kein Accidens Ihm innewohnt. — — — — Dem Menschen ist Er näher als die eigene Halsvene, Er ist Zeuge jedes Ereignisses; denn Sein Nahesein ist nicht gleich dem Nahesein der Körper, sowie Sein Wesen nicht gleicht dem Wesen der Körper. Er wohnt in keinem Dinge und kein Ding wohnt in Ihm, es umfasst Ihn kein Raum und begrenzt Ihn keine Zeit; Er war, bevor die Zeit und der Raum erschaffen wurden. — — — — Er wird Seinem Wesen nach als existirend durch die Vernunft erkannt, Er wird mit den Augen Seinem Wesen nach geschaut von den Seligen im Paradiese durch Seine Huld und Gnade für sie und um ihre Wonne zu vollenden durch den Blick auf Sein hehres Antlitz.

3. Leben und Allmacht. (E. i. Pf. z. gl.) Dass Gott lebendig, allmächtig, zwingend, überwältigend sei, dass Ihn kein Mangel und keine Schwäche betrifft, dass Ihn keine

*) Das merkte man in dem streng orthodoxen Spanien recht bald und verbrannte dort auch sein eben genanntes Hauptwerk, was ihn in nicht geringen Zorn versetzte.

Müdigkeit und kein Schlaf erfasst, sowie keine Vernichtung und kein Tod. — — — Dass Ihm allein der Schöpfungsact und das Hervorbringen aus dem Nichts zukommt, dass Er allein ins Leben rufe und erschaffe. Er schuf die Geschöpfe und ihre Handlungen, bestimmte ihren Unterhalt und ihre Schicksale. — — Seine Machtäusserungen sind zahllos, Seine Willensacte endlos.

4. Allwissenheit. (E. i. Pf. z. gl.) Dass Er alles weiss, dass Er alles umfasst, was sich ereignet, von den untersten Grenzen der Erde bis zur höchsten Stelle der Firmamente.

5. Wille. (E. i. Pf. z. gl.) Dass Er wollend ist in Bezug auf die existirenden Dinge, dass Er anordnet die Ereignisse. — — — Der Mensch kann vor der Sünde sich nur retten durch Seine Unterstützung und Gnade und er hat keine Macht fromm zu sein, es sei denn durch Gottes Willen und Wunsch. — — —

6. Gesicht und Gehör. (E. i. Pf. z. gl.) Dass Gott hörend und sehend ist, Er hört und sieht; kein Laut, wenn auch noch so schwach, entgeht Seinem Gehöre, nichts Sichtbares entgeht Seinem Sehen und wenn es auch noch so klein sei, keine Entfernung beeinträchtigt Sein Hören, keine Finsterniss verhindert Ihn zu sehen, Er sieht ohne Pupillen und hört ohne Ohren, ebenso wie Er weiss ohne Herz, wie Er niederwirft ohne Hände. — — —

7. Rede. (E. i. Pf. z. gl.) Dass Er rede, befehlend und verbietend, (Strafe) androhend, mit einer ewigen, anfanglosen Sprache, die in Seinem Wesen beruht und der Rede der Geschöpfe nicht gleicht. — — — Dass der Koran recitirt werde mit den Zungen, eingeschrieben in die Bücher, memorirt in den Herzen, aber dass er trotz alledem anfangslos und in Gottes Wesen begründet sei.

8. Werke. (E. i. Pf. z. gl.) Dass ausser Gott, dem Allerhöchsten, alles andere in der Zeit durch Ihn geschaffen worden ist und dies in schönster, vollkommenster, vollendetster und gerechtester Anordnung, dass er weise in Seinen

Werken ist, gerecht in Seinen Verfügungen. Seine Gerechtigkeit darf aber nicht nach menschlichen Gerechtigkeitsnormen bemessen werden. Denn von einem Menschen gilt es als ungerecht, wenn er über seines Nächsten Gut verfügt, aber Ungerechtigkeit von Gott ist nicht denkbar; denn es giebt für Ihn keines Anderen Eigenthum, so dass Sein Verfügen hierüber eine Ungerechtigkeit wäre; denn alles, was ausser Ihm existirt, sei es nun Mensch oder Ginn, Engel oder Teufel, Himmel oder Erde, Thier, Pflanze, Gestein, Substanz oder Accidens, Erkanntes oder Empfundenes — alles das ist in der Zeit entstanden und alles das hat Er durch Seine Allmacht ins Leben gerufen. Denn in der Ewigkeit war nur Er existirend und ausser Ihm nichts. Er schuf dann die Geschöpfe als Kundgebung Seines vorher erflossenen Willensactes und wegen Seines in der Ewigkeit feststehenden Wortes, nicht aber (schuf Er sie etwa), weil Er ihrer bedürftig war. — — —

Ganz übereinstimmend hiemit spricht sich ein anderer berühmter Theologe, der bekannte Nasafy, aus, dessen kurzgefasste Abhandlungen noch jetzt in den Schulen des Orients, besonders bei den Türken, als classische Werke gelehrt und gelernt werden. Sein Glaubenskatechismus (ʿakydah) ist bereits seit längerer Zeit bekannt*). Wir wollen nur herausheben, dass die Ewigkeit und das Ungeschaffensein des Korans sowie die Anschauung Gottes darin als besondere Glaubensartikel enthalten sind.

Nicht minder bestimmt äussert sich derselbe auch in einem anderen Tractat (Baḥr alkalâm) zu Gunsten der Lehre von der Prädestination, wonach die guten und bösen Thaten der Menschen schon von voraus bestimmt und unabänderlich vorgeschrieben sind, Gott könne daher auch Lohn und Strafe ertheilen, wie und an wen er wolle, ohne Rücksicht auf Ver-

*) In Mouradgea d'Ohssons Werk übersetzt und seitdem auch von Cureton herausgegeben.

dienst oder Schuld; denn er sei unumschränkter Herr und Gebieter über Alles.

Dies ist die Auffassung von der Gottesidee, die von nun an die allein herrschende im orthodoxen Islam blieb.

IV. Einfluss der politischen Lage.

Ueberblicken wir von dem durch unsere vorhergehende Untersuchung gewonnenen Standpunkte aus noch einmal den Verlauf der Thatsachen und die allmälige Umwandlung des Gottesbegriffes.

Mohammed fasste die Gottheit menschenähnlich auf, dachte aber selbst am wenigsten daran, seinem Gottesbegriff eine abgeschlossene, unveränderlich feste Gestaltung zu geben. Er wollte nur gegen die damalige Vielgötterei das Sein eines einzigen allmächtigen Gottes beweisen; das Wie desselben zu ergründen, es in Einklang zu bringen mit den Anforderungen des Verstandes nicht weniger als des Gemüthes, fiel ihm sicher nie ein. Vor allem liebte er es, die schreckliche, zerstörende, strafende und zürnende Seite des Allmächtigen zu schildern*). Seine glaubensinnigen Jünger und Nachfolger, welche gleich ihm jedweder etwas höheren Geistesbildung entbehrten, nahmen ohne Zweifel und ohne Zaudern die Lehre des Meisters so hin, wie sie gegeben ward. Die fortwährenden Raubzüge bald auch blutige Bürgerkriege, die schon früh zu Tage tre-

*) Ein ganz unbefangener Beobachter Bluntschli in seinem Aufsatze „Ueber einige altasiatische Gottes- und Weltideen" hebt ganz treffend den eigenthümlichen Charakter der semitischen Vorstellungen von der Gottheit hervor. Der Semite, sagt er, sucht und findet das Göttliche eher ausser sich als in sich und sieht eine ungeheure Kluft zwischen dem allmächtigen Herrn und dem schwachen menschlichen Geschöpf. Der Gott ist der Herr, der Mensch ist der Knecht. Die Furcht vor Gott erfüllt und ängstigt seine Seele. — Dann weiter S. 113: Die semitischen Naturgötter haben alle etwas ungeheuerliches, unnahbares, oft grauenhaftes und entsetzliches. —

tenden religiösen Parteikämpfe verwilderten die Gemüther, zogen sie selbstverständlich aber auch von jeder metaphysischen Untersuchung ab und stimmten sie um so empfänglicher für die schreckliche, drohende und strafende Seite der Gottesidee des Korans. Mit dem religiösen Fanatismus entwickelte sich auch die Ascetik und es riss jene verzweiflungsvolle Auffassung des Menschenlooses ein, die in Gott einen launenhaften, übermüthigen Tyrannen sieht, der nach Belieben straft oder lohnt.

Die Morgiten bildeten hiegegen eine erfolgreiche Reaction, zu welcher das lebensfrohe, genusssüchtige Treiben, das im Pallaste der Omajjaden-Chalifen in Damascus sich bald bemerkbar machte, sicher den ersten Anstoss gegeben hat. Man sah unermüdliche Schlemmer, leichtfertige Gesellen, welche sich um die schönen Augen ihrer zahlreichen Haremsdamen mehr kümmerten, als um Koran und Sonnah, welche statt ihre Gebete zu verrichten, Saufgelage abhielten, den Chalifenthron einnehmen und ihr freches Treiben fortsetzen, ohne dass ein göttliches Strafgericht über sie hereinbrach, ohne dass eine schwarze Wolke mit vernichtendem Orkan sie vertilgte, wie vom Volk der Aditen im Koran erzählt wird, ohne dass ein furchtbarer Schrei, der aus heiterem Himmel erscholl, sie hingerafft hätte wie die Ṯemuditen. Nothwendiger Weise musste man sich Gott weniger streng und das Menschenloos nicht so düster vorstellen. Man gab einer heiteren Lebensanschauung Raum und begann wieder zu hoffen. Aus solchen Zeitverhältnissen gingen die Morgiten hervor.

Die Moʿtaziliten, deren Anfänge auch auf Damascus, die damalige Chalifenresidenz, hinweisen*), gingen weiter; sie stellten Untersuchungen über den Gottesbegriff an, sowie über das Verhältniss des Menschen zu Gott. Sie fassten Gott als rein geistiges Wesen auf, dem keine menschliche Eigenschaft

*) Man denke an Abu Marwân Ghailân aus Damascus, den der Chalife am Thore dieser Stadt kreuzigen liess.

zukomme; sie fassten ihn auch als gerechten Gott auf, der nur nach Verdienst und Schuld lohnen und strafen könne. Sie stellten das Moralgesetz somit über Gott oder identificirten ihn damit.

Politisch bewegte Zeiten sind stets auch für religiöse Neuerungen förderlich gewesen. Das Umsichgreifen der moʿtazilitischen Ideen fällt mit dem Sturze der omajjadischen Dynastie und der Thronbesteigung der Abbasiden zusammen und schon der zweite abbasidische Chalife Manṣur soll ein Anhänger der moʿtazilitischen Doctrin gewesen sein*). Unter dessen Nachfolgern gelangte dieselbe zur vollsten Herrschaft und ihre vorzüglichsten Dogmen wurden von den Chalifen der Staatskirche octroyirt.

In den reichen und üppigen Städten des alten Babyloniens, Hyrah, Anbâr, Madâïn hatten sich trotz der arabischen Eroberung viele Reste alter Cultur und früheren Wohlstandes erhalten. Durch die Uebertragung der Chalifen-Residenz aus Damascus nach Hyrah und Anbâr, später nach Bagdad (vom zweiten Abbasiden in der Mitte des zweiten Jahrhunderts gegründet) drängten sich Reichthum und Intelligenz auf diesem Flecke der Erde zusammen und beförderten ein reges Geistesleben. Dasselbe begann schon unter Manṣur (dem zweiten Abbasiden), erstarkte beträchtlich unter seinen Nachfolgern Mahdy und Hâdy und erreichte die höchste Blüthe unter Rashyd und seinem Sohne Ma'mun. Es herrschte damals ein frivoler, leichtfertiger Ton am Chalifenhofe und in den höheren Kreisen, der selbst das Heiligste bespotten liess, wenn es nur auf geistreiche Art geschah. Wer den späteren Islam mit seinem düsteren Ernste kennt, würde solches kaum für möglich halten. Aber jener Theil der Gedichte des Abu Nowâs, der echt ist, liefert hiefür unzweifelhafte Belege**).

*) Weil: Gesch. d. Chalifen, II, 90 n. 1.

**) Abu Nowâs war Hofdichter und Spassvogel bei Rashyd und seinen beiden Söhnen. Eine deutsche Bearbeitung seiner Ge-

Aber nicht lange dauerte die Periode äusseren Glanzes, welcher ein tieferer innerer Halt fehlte. Die fortwährenden Aufstände und Kriege nöthigten die Chalifen immer mehr stehende Heere von Söldlingen zu erhalten. Hiedurch stieg ihre despotische Macht, immer zügelloser wurden die Leidenschaften und immer grausamer und wilder der allgemeine Charakter der Zeit. Die orthodoxe Partei benützte diese Verhältnisse und unter dem zehnten Abbasiden Motawakkil gelang es ihr den Moʿtaziliten den Todesstoss zu versetzen, indem ein Hauptdogma, das Maʾmun im ganzen Reiche hatte proclamiren lassen, nämlich das Geschaffensein des Korans, feierlich widerrufen und alle Andersgläubigen als Ketzer erklärt wurden. In dieser Zeit der grössten Gewaltherrschaft erhielt der Gottesbegriff seine letzte orthodoxe Umgestaltung. Zwar konnte man sich dem Einflusse der Moʿtaziliten nicht mehr ganz entziehen, aber ihre Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, von der Gerechtigkeit Gottes, der nothwendiger Weise nur das Gute belohnen und nur das Böse bestrafen könne, fiel und statt dem fasste man Gott als unumschränkten Willkürherrscher in überirdischen Dingen, wie den Chalifen in weltlichen Angelegenheiten auf. Nebenbei gab man es auf, die Offenbarung mit der Vernunft zu versöhnen und unbedingter Glaube in die unvernünftigsten Dogmen, weil sie sich auf Koransstellen stützten, wurde zur ersten Pflicht der Moslimen gemacht. So musste man glauben, dass der Koran ungeschaffen sei, obgleich diese Ansicht sich nur auf eine Tradition stützte; so musste man glauben, dass Gott Hände habe, weil im Koran von Händen die Rede ist; aber die Bezeichnung „Hand", hiess es, sei nur eines seiner ewigen Attribute, ohne dass der Mensch das Wie begreifen oder gar desshalb Gott als dem Menschen ähnlich sich vorstellen könne*). Ebenso musste man glauben, dass im

dichte habe ich gegeben unter dem Titel: Diwan des Abu Nuwâs, Wien, 1855.

*) Nasafy, Baḥr alkalâm, wo ausdrücklich bemerkt wird, ebenso

jenseitigen Leben man Gott werde anschauen können; aber die Untersuchung über das Wie dieser Anschauung blieb ausgeschlossen.

Immer sklavischer und elender ward der Charakter der Menschen ganz im gleichen Verhältniss mit dem stets despotischeren und gewaltthätigeren Sinne erbärmlicher Fürsten. Einer solchen Generation war keine andere Auffassung Gottes möglich; sein Koran war ein unverbrüchliches Gesetz, das keiner Kritik unterzogen werden durfte, seine Befehle waren unabänderliche, Lohn und Strafe waren einfach die Aeusserung seiner guten oder schlechten Laune.

Es hat sich, seitdem Ghazzâly und Nasafy ihre theologischen Forschungen zum Abschluss brachten, nichts wesentliches in den socialen und politischen Verhältnissen des Orients geändert, um eine freiere und würdigere Auffassung und eine endliche Befreiung der Geister aus den Fesseln des Fatalitätsglaubens zu ermöglichen, der eben nichts anderes ist, als eine Folge des Gottesbegriffes. Der orthodoxe Islam bekennt sich noch immer zu den Theorien Ghazzâlys und Nasafys, und wenn auch in den oberen Schichten der mohammedanischen Gesellschaft der Indifferentismus in religiösen Dingen eingerissen hat, so ist dies doch keineswegs eine den Fortschritt darthuende Thatsache und die grossen Massen des Volks sind von dem Geiste der neuen Zeit nahezu ganz unberührt geblieben. So ist es schwer zu sagen, ob die Stunde nahe sei, wo auch im Osten auf die lange Ebbe eine frische Fluth der Geister folgen soll. Doch manche Anzeichen halten die Hoffnung daran aufrecht.

Wir haben bisher die Entwicklung des Gottesbegriffes, um so zu sagen, in aufsteigender Linie von den ersten Anfängen bis zu deren schliesslicher dogmatischer Feststellung

wie im Fikh alakbar, dass das Wort „jad“ (Hand) in den Koranstellen, wo es von Gott angewendet wird, nicht etwa bei einer Uebersetzung derselben ins Persische auch mit übersetzt werden dürfe.

verfolgt und hiebei darzuthun versucht, wie die aufeinander folgenden Umwandlungen dieser Idee in steter wechselseitiger Beziehung standen mit der allgemeinen politischen Zeitlage. Die herrschenden Ideen beider Gebiete, des religiösen und politischen, wirkten gegenseitig auf einander ein und erzeugten hiedurch neue Begriffe und Anschauungen. Allein, indem wir so der grossen Hauptströmung folgten, liessen wir eine Menge theils offen an der Oberfläche liegender, theils mehr oder minder verborgener Wirbel und Seitenströmungen unbeachtet. Und dennoch äusserten auch diese eine nachhaltige Einwirkung. Nur wer alle einzelnen disparaten Kraftäusserungen kennt, ist im Stande, die aus ihrem theils übereinstimmenden, theils widerstrebenden Wirken sich ergebende Resultirende zu berechnen, und wenn wir dies schwierige Rechenexempel in Bezug auf die Culturgeschichte des Islams schon jetzt zu lösen kaum noch im Stande sein können, so wollen wir doch das Unsere beitragen, um einem vielleicht glücklicheren Nachfolger die Bahn zu ebnen.

V. Die ascetische Richtung.

Das Mönchs- und Ascetenleben, welches sich im Oriente ungefähr dreihundert Jahre vor Mohammed entwickelt und in ganz ausserordentlicher Weise verbreitet hatte, ermangelte nicht, einen tiefen Eindruck auf die Araber zu machen. In verschiedenen Gegenden Arabiens hatte schon einige Zeit vor Mohammed das Christenthum Wurzel gefasst, zum Theile unter dem offenbaren Einflusse pilgernder christlicher Asceten. Ein Beispiel bietet uns die Bekehrung des Landstriches Nagrân, der, zwischen dem Ḥigâz und Jemen liegend, durch einen frommen christlichen Pilger, den die arabische Sage Faimijun nennt, zum Christenthume bekehrt ward. Faimijun, welcher sich streng aller weltlichen Genüsse enthielt, rief Gott an, dass er die Palme vernichte, welche die Nagrâniten anbeteten, zu der sie alljährlich wallfahrteten und dabei die

schönsten Kleider und den kostbarsten Frauenschmuck als Opfergabe darbrachten. Da erhob sich, so lautet die Sage, ein gewaltiger Wind, der den Baum entwurzelte, und das gesammte Volk nahm auf dieses Wunderzeichen hin den christlichen Glauben an*). In anderen Theilen Arabiens herrschte das Judenthum, in welchem sich unter der Einwirkung der alttestamentlichen Nasiräatsgelübde und der Essäer ebenfalls ascetische Bestrebungen ausgebildet hatten**).

Die Karawanen, die nach Syrien und Aegypten zogen, sahen oft, während ihrer Nachtmärsche auf einem einsamen Berge oder in einer tiefen Felsschlucht den Strahl der Lampe eines Anachoreten, wo sie einen Trunk Wasser und Erkundigung über die Sicherheit des Weges, vielleicht auch eine Handvoll Datteln zu finden gewiss waren. Die einsame Lampe, die Zelle des Klausners sind daher Lieblingsbilder altarabischer Dichter. So singt Imra' alḳais:

Sie leuchtet in der Nacht, als ob sie sei
Die abendliche Lampe des Klausners in der Siedelei***).

Und weiter:

Hast du den Blitz gesehen? O sahst du, Freund, den Glanz
Gleich einem Händewinken im dunklen Wolkenkranz?
War's dort der Leuchtung Zucken? War's in des Klausners Zell
Die Lampe, deren Docht er getränkt mit frischem Quell?

Als Mohammed noch als Knabe mit seinem Oheim nach Syrien reiste, hielt die Karawane wie gewöhnlich bei der Zelle eines Mönches an. Es war dies derselbe Baḥyrâ, der zuerst Mohammeds prophetische Begabung erkannte†).

Nachdem durch Mohammed die biblischen Legenden in die Mode gekommen waren, wurden diese von frommen Moslimen gesammelt und eifrig studiert; eine solche unter dem

*) Ibn Hishâm, p. 21 ff. Man vergleiche auch was Sprenger über die Rakusier sagt: D. L. Moh., I, 43.

**) Sprenger: D. L. Moh., I, 28.

***) Rückert: Amrilkais, der König und Dichter, S. 29.

†) Ibn Hishâm, p. 115, 116. Sprenger: D. L. M., I, 178 ff.

Titel: „Isrâïlijjât“ bekannte Sammlung scheint schon in frühester Zeit entstanden zu sein. Eine ähnliche Arbeit ist das Werk des Ta'laby († 427 H. 1035—36 Ch.), das sich vielfach auf ältere Quellen stützt, die natürlich alle den Geist der Zeit wiederspiegeln, in welcher sie ihre letzte Redaction erhielten, gerade so wie Martin Schongauer, der Vorläufer und Meister Albrecht Dürers, in seiner Via crucis die römischen Soldaten in der deutschen Tracht seiner Zeit uns mit meisterhaftem Stifte gezeichnet hat. So erblicken wir in Ta'labys Werk viele Spuren der ascetischen Richtung schon im Beginn des Islams. Wir wollen hier eine Stelle aus seiner Lebensbeschreibung des Johannes folgen lassen.

Als Johannes, der Sohn des Zacharias, so erzählt Ta'laby, nach Jerusalem kam, sah er die Schriftgelehrten und Mönche bekleidet mit härenen und schafwollenen Kitteln und Mützen; ihre Schulterknochen durchbohrten sie, um sich Ketten durchzuziehen und so liessen sie sich an die Säulen des Tempels binden. Als er das gesehen, kehrte er zu seiner Mutter zurück und bat sie, auch ihm einen solchen Anzug zu machen, damit er in Jerusalem mit den Schriftgelehrten und Mönchen Gott dienen könne. Seine Aeltern widerstrebten, aber durch seine inständigen Bitten liessen sie sich endlich zur Einwilligung bewegen. So zog er denn nach Jerusalem und betete Gott an mit den Schriftgelehrten, bis sein Körper wund war von dem härenen Kittel. Da blickte er eines Tags auf seinen mit Wunden bedeckten Körper und brach in Thränen aus. Gott aber sprach im Wege der Inspiration zu ihm: O Johannes, weinest du wegen der Wunden deines Leibes? Bei meiner Majestät (schwöre ich), hättest du nur einen einzigen Blick in das Höllenfeuer gethan, so würdest du statt des härenen Kittels einen eisernen tragen*).

Von Mohammed selbst werden einige Thaten und Worte überliefert, die, wenn sie auch sonst mit seinem äusserst sinn-

*) Ta'laby: 'Arâïs, p. 409.

lichen Temperament nicht gut in Einklang stehen, dennoch offenbar sein Wohlgefallen an ascetischen Bestrebungen beweisen.

Es ist hier eines von Mohammed allerdings, wie es scheint, aus dem Heidenthum übernommenen Gebrauches zu gedenken, der unter dem Namen 'Iʿtikâf bekannt ist und am besten durch den Ausdruck „religiöse Meditation" wiedergegeben wird. Es ist uns eine gute Nachricht erhalten, dass der Prophet befahl, eine noch im Heidenthum gelobte eintägige Meditation im Islam zu vollenden. Es besteht diese religiöse Uebung darin, dass man einen oder mehrere Tage in der Moschee zubringt, oder auch im Hause, bei gänzlicher Enthaltung von allen weltlichen Beschäftigungen, es sei denn in dringenden Fällen. Mohammed hielt anfangs seine Meditation in den mittleren zehn Tagen des Fastenmonats, änderte aber später diesen Brauch und bestimmte hiezu die zehn letzten Tage*).

Eine gut verbürgte Tradition lautet: Es sprach der Prophet: Wenn ihr wüsstet, was ich weiss, so würdet ihr wenig lachen und viel weinen**). Ich sehe, was ihr nicht seht und höre, was ihr nicht hört, es ächzet die Erde und wol hat sie Recht zu ächzen. Es ist keine vier Finger breite Stelle auf ihr, wo nicht ein Engel anbetend seine Stirn in den Staub drückt. Bei Gott, wenn ihr wüsstet, was ich weiss, so würdet ihr wenig lachen und viel weinen; nicht würdet ihr kosen mit den Frauen auf den Ruhebetten, sondern ihr würdet hinausziehen auf die Strassen und vor Gott euch demüthigen***).

*) Vgl. Bochâry: 1256, 1270, 1271, dann Mowaṭṭa' II, 128—133 (Kitâb al'iʿtikâf) und Mouradgea d'Ohsson II, der deutschen Ausgabe von Beck, Leipzig 1788, S. 12, wo ebenso wie im Commentar des Mowaṭṭa' die Lehre von der Meditation ausführlich erörtert wird.

**) Bis hieher wird diese Tradition von Abu Horairah überliefert, im Shifâ I, 113, 114, dann ohne Isnâd in Ihjâ IV, 231. Im Mowaṭṭa' I, 334, 335 ist ʿÂïshah die Erzählerin. Den Zusatz giebt Tirmiḏy auf Autorität des Abu Ḏarr.

***) Es folgt noch ein Nachsatz: Ich wünschte wahrlich, dass ich

Unter dem Einflusse solcher Anschauungen entwickelte sich schon frühzeitig im Islam eine ascetische Tendenz, als deren erster namhafter Vertreter Ḥasan Baṣry zu nennen ist. Sein Weltschmerz ist bereits oben besprochen worden. Er scheint eine förmliche Ascetenschule gegründet zu haben; denn der bekannte Ascet Sahl Tostary*) wird als Anhänger der Schule von Bassora genannt, deren Grundsatz es sei, durch Hunger die Leidenschaften zu zähmen und die Begierden zu dämpfen, indem nach ihrer Ansicht ein Atom frommer Herzenswerke, wie Geduld, Ergebung, Gottesvertrauen, mehr werth sei, als alle äusserlichen Thaten ohne innere Weihe**).

Ḥasan soll gesagt haben: Ich sah noch Leute leben und pflog Umgang mit ihnen, denen nichts Freude machte, was die Welt ihnen bot, und die nichts grämte, was sie ihnen entzog; denn sie war in ihren Augen werthloser, als der Staub. Es lebte mancher von ihnen 50 oder 60 Jahre, ohne sein Kleid auszuziehen, ohne einen Kochtopf aufsetzen zu lassen, ohne auf etwas anderem als der nackten Erde zu schlafen, ohne sich Speise zubereiten zu lassen. Die Nacht brachten sie stehend zu und ihre Gesichter drückten sie in den Staub, während ihre Thränen reichlich flossen und sie ihren Herrn anflehten, sie zu begnadigen. Wenn sie ein gutes Werk vollbrachten, so wiesen sie jeden Dank ab und baten Gott, dass er es wolgefällig annehme; thaten sie einen Fehltritt, so baten sie Gott, dass er ihn verzeihe. So thaten sie ohne Unterlass und, bei Gott, sie gingen in die Seligkeit ein nur durch die Gnade und Barmherzigkeit des Allerhöchsten***).

ein Baum wäre, der gefällt wird. Dieser Schlusssatz wird aber dem Abu Ḏarr zugeschrieben und gehört nicht zur Tradition, Ṣhifâ I, 114.

*) Er starb 273 oder 283 H. (896 Ch.). Er soll gesagt haben: Die Heiligen (abdâl) erhalten die Heiligkeit durch vier Dinge: Hunger, Nachtwachen, Schweigen, Einsamkeit. Iḥjâ III, 96.

**) Iḥjâ IV, 354. Es stimmt dies ganz zu den Ansichten der Morgiten, welche die Gesinnung über die That stellen.

***) Iḥjâ IV, 276. III, 23. Die Seligkeit ward ihnen also

Diese Ascetik des Islams steht in nahen Beziehungen zu jener des Christenthums, die sie als Vorbild stets vor sich hatte*). Es werden uns aus jener Zeit Anekdoten von christlichen Mönchen und Einsiedlern mit Vorliebe überliefert. So erzählt Ibrâhym Ibn Adham**), wie folgt: Ich erlernte die Gotteserkenntniss (maʿrifah) von einem Mönch, Namens Simeon. Ich betrat seinen Thurm und sprach: O Simeon, seit wie lange bewohnst du diesen Thurm?

Seit siebzig Jahren habe ich ihn nicht verlassen — lautete die Antwort.

— Was ist deine Kost?

— O Hanyfe, entgegnete er, aus welchem Grunde frägst du?

— Aus Wissbegierde.

— Nun denn, in jeder Nacht eine Erbse, sprach der Mönch.

— Was quillt aus deinem Herzen (für eine Kraft), dass diese einzige Erbse dir genügt?

— Siehst du das Kloster hier drüben?

— Ja, sagte ich.

— Wohlan, so wisse denn: jedes Jahr kommen sie an einem bestimmten Tage, schmücken meine Klause und wallfahrten um sie herum, indem sie mir grosse Ehren erweisen. So oft nun meine Beharrlichkeit in der Gottesverehrung nachlässt, gedenke ich des Ruhmes jener Stunde und ertrage geduldig die Qual eines Jahres, um der Ehre einer Stunde willen. Trage du, o Hanyfe, die Mühsal einer Stunde, um die Ehre in Ewigkeit zu erlangen!

nicht durch ihr Verdienst zu Theil. Es ist dies die fatalistische orthodoxe Auffassung. Vgl. über die ascetische Geistesrichtung Mostaṭrif I, 7, 8.

*) Vgl. Sprenger: D. L. M. I, 113, 114.

**) Starb 160 H. (776 — 77 Ch.). Hammer: Lit. Gesch. d. Ar. III, 220.

Da zog, spricht Ibrâhym, die Gotteserkenntniss in mein Herz ein.

Der Mönch aber frug: Hast du genug oder willst du noch mehr?

Ja, sprach Ibrâhym.

— Steige denn von meinem Thurm hinab.

Als er unten angekommen war, liess ihm der Mönch ein Körbchen mit zwanzig Erbsen hinab und sprach: Begieb dich ins Kloster dort drüben; denn sie haben gesehen, dass ich dir etwas hinabliess.

Ich ging nun, erzählt Ibrâhym, hinüber, und kaum hatte ich das Kloster betreten, als alle Christen sich um mich drängten und frugen:

O Hanyfe, was hat dir der heilige Mann gegeben?

— Etwas von seinen Nahrungsmitteln, sagte ich.

Sie frugen mich nun, um welchen Preis ich die zwanzig Erbsen ihnen verkaufen wollte, und ich verlangte zwanzig Goldstücke dafür, die man augenblicklich mir ausbezahlte. Als ich nun zum Einsiedler zurückkehrte, und ihm dies erzählte, sprach er: Du hast gross gefehlt; denn hättest du 20,000 Goldstücke verlangt, sie würden sie dir gegeben haben. Siehst du, o Hanyfe, dies ist zu Ehren desjenigen, den ich anbete. Siehe du zu, wie es mit der Ehre desjenigen steht, den du anbetest. O Hanyfe, wende dich deinem Herrn zu und lass ab von dem nutzlosen Kommen und Gehen!*)

ʿAbd alwâḥid Ibn Zaid**) erzählt, er habe einen Einsiedler um den Nutzen der Einsamkeit befragt.

Ihr Nutzen ist, entgegnete er, dass du Ruhe hast vor den Heucheleien der Menschen und Friede vor ihrer Bosheit.

*) Iḥja, III, 402, 403.

**) ʿAbd alwâḥid Ibn Zaid lebte im III. oder IV. Jahrhundert H. Denn im Buche: Ḥiljat alaulijâ von Abu Noʿaim († 430 H. 1038—39 Ch.) findet sich seine Biographie. Siehe Tazjyn alaswâḳ fol. 30 v°.

— Und wann, o Mönch, kostet der Mensch die Süsse der Vertrautheit mit Gott?

Wenn die Liebe (zu ihm) rein (von allem Irdischen) ist und die Handlungsweise frei (von jedem egoistischen Gedanken).

— Und wann ist die Liebe rein?

— Wenn alles Dichten und Trachten nur auf eins gerichtet ist, nämlich auf die (unbedingte) Unterwerfung (unter Gottes Willen)*).

VI. Religiöse Exaltation.

Die Furcht, die Verzweiflung, welche im ersten Jahrhunderte nach Mohammed die Gemüther der grossen Masse der Gläubigen beherrschten und einerseits die Bestrebungen der Morgiten und Moʿtaziliten hervorriefen, förderten andererseits das Umsichgreifen der ascetischen Stimmung, der Weltentsagung, der contemplativen und quietistischen Tendenzen.

Bürgerkriege währten fast ununterbrochen im weiten Chalifenreiche, grausame Statthalter verwüsteten die reichsten Provinzen und vergossen Ströme von Blut, wie der berüchtigte Ḥaggâg, der 120,000 Menschen hingeschlachtet haben soll und so wenig sich um die Religion kümmerte, dass er zu Pferde in die Moschee von Bassora ritt**). Wo sollten sich unter solchen Umständen glaubensinnige, religionsbedürftige Gemüther hinwenden? Es blieb ihnen nichts anderes übrig, als weg von der bösen, schlechten Welt auf sich selbst sich zurückzuziehen. Und je mehr die Regierung ihren ursprünglich

*) Iḥjâ, IV, 420. Vgl. auch die Notiz über Farghâny bei Hammer: Lit. Gesch. d. Araber IV, 275. Derselbe brachte 40 Tage fastend unter den Mönchen des Sinaiklosters zu.

**) Iḥjâ III, 396. Die Nachrichten von den Grausamkeiten sind jedoch, wie wir sehen werden, arg übertrieben; sie stammen aus irakanischer Quelle; die syrischen Berichte sind voll seines Lobes.

rein religiösen Charakter ablegte, je mehr sie verwilderte, je schlechter sie ward: desto mehr Anklang fand die Lehre, das die Welt nur eine Stätte der Täuschung und des Sinnestruges (dâr alghorur), dass sie nur ein Durchhaus, dass alles auf ihr eitel Wahn sei, dass nur das jenseitige Leben Bestand habe.

Es giebt gewisse Epochen der Geschichte, wo sich über die Geister eine neue Idee mit unwiderstehlicher Kraft ergiesst und alles beherrscht; wie in der Gegenwart die national-politische Idee die ganze Geistesrichtung des Jahrhunderts durchdringt, so war es damals das religiöse Bedürfniss.

Alle Religionen, die Lebenskraft in sich hegen, wirkten eben so sehr, ja vielleicht noch mehr, durch ihre äussere Form, wie durch ihren inneren Gehalt. Letzterer beruht auf dem allgemein menschlichen zwar verschiedenartig aufgefassten, aber doch im Grunde, weil eben echt menschlich, allenthalben gleichen Moralgesetze in seiner mehr oder weniger reinen Darstellung. Das Aeusserliche der Religionen ist so mannigfaltig, als eben alle conventionellen Dinge. Aber ein festes Ceremoniell umgiebt fast alle grossen Religionen und je strenger seine Linien gezogen sind, je peinlicher dessen Satzungen erscheinen, je kleinlicher dessen Bestimmungen, desto fester umgeben sie, wie ein schützendes Bollwerk, das religiöse Gesetz und überliefern es von Geschlecht zu Geschlecht, von Jahrhundert zu Jahrhundert. Im Christenthume gestalteten sich schon in den ersten Jahrzehnten die Art der Darreichung des Brotes beim Abendmahle, das Benetzen mit Wasser, die Auflegung der Hände zu ritualen Bestimmungen, und die grosse Macht des Katholicismus liegt wesentlich in der Ausbildung des religiösen Ceremoniells. Im Islam hatte Mohammed selbst für die Feststellung des äusseren Formenwesens mehr als ausreichend gesorgt. Die Verrichtung der vorgeschriebenen Gebete zu den bestimmten Stunden, die Zahl der Verbeugungen, die Waschungen, die Koranlesung, die Fasten, der Ruf zum Gebete und so viele andere Ceremonialvorschriften hatten schon bei seinem Tode einen ganz festen ritualen Abschluss

gefunden. Der Islam verdankt diesem Umstande seine ausserordentliche Widerstandskraft.

Man denke sich, welchen Eindruck auf das Gemüth eines gebildeten und eifrig an seinem Glauben hängenden Israeliten es machen würde, wenn er täglich fünfmal Messe hören müsste, bei Morgengrauen, Mittags, Nachmittags, bei Sonnenuntergang und zwei Stunden nach Anbruch der Nacht*). Sein Gemüth würde, ohne es zu wollen, allmälig sich bewegt fühlen von dem geheimnissvollen Opfer am Altare; das Halbdunkel der Kirche, die heilige Ampel, der Weihrauchduft, die majestätisch durch die Gewölbe schwingenden Töne der ernsten Musik, das stille Summen der Gebete von den Hunderten von Andächtigen: — alles das würde schliesslich einen tiefen, weitgreifenden Eindruck zu machen nicht verfehlen. Die Bekehrung vieler hochgestellter Protestanten in Rom ist eine Wirkung ähnlicher Ursachen, namentlich der überwältigenden Majestät der Petruskirche.

Der Araber hat ein viel nervöseres und erregbareres Temperament, als der Europäer. Die langen Nachtwachen, die leichte Kost, die trockene scharfe Wüstenluft, welche das Blut rascher fliessen macht, sein meist einsames Leben, die Stille der Nächte, die Abgeschiedenheit jedes einzelnen Haushaltes, seine höchst lebhafte Phantasie, sein Aberglaube: — dies alles musste zusammenwirken, um ihn für religiöse Eindrücke höchst empfänglich zu machen. Das Ceremoniell des Islams erfüllte vollständig diesen Zweck. Der Islam kennt ursprünglich keine Priesterkaste; jeder Gläubige spielt bei den religiösen Verrichtungen, bei dem Gottesdienste eine active Rolle, und um so mehr nimmt die religiöse Handlung seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch. Die Morgen- und Abendgebete bei Halbdunkel in einer von der in dichten Reihen geordneten Gemeinde erfüllten Moschee, das monotone Summen der Gebetformeln, während draussen die tiefe Stille der

*) Dies sind die fünf Zeiten des mohammedanischen Gebetes.

orientalischen Städte herrscht, sind geeignete Umstände, um ein inniges Gefühl religiöser Erregung hervorzurufen. Hiezu kömmt noch die häufige und anhaltende Recitation des Korans in der schon von Mohammed beobachteten höchst effectvollen rhythmischen Weise, die selbst jeden Europäer, der sie zum ersten Male hört, nicht unbewegt lässt.

Bedenken wir nun, dass, unter dem Eindrucke der Furcht und des Schreckens vor dem Allerhöchsten im ersten Jahrhundert nach Mohammed, diese Andachtsübungen nicht blos in dem von dem Propheten vorgeschriebenen sehr reichlichen Masse genossen, sondern weit darüber hinaus gepflogen wurden, so können wir uns eine schwache Vorstellung von dem Zustande religiöser Ueberreiztheit machen, in dem sich die Gemüther befanden.

ʿAṭâ Solamy war einer derjenigen, die am meisten der Furcht unterlagen. Es wird erzählt, dass er einst mit ʿOtbah (algholâm) und mehreren anderen sich zum Gebete begab. Sie begannen aber das Morgengebet unmittelbar nach dem Nachtgebete und beteten so die ganze Nacht hindurch, bis ihnen von dem langen Stehen die Füsse anschwollen, ihre Adern wie Sehnen hervortraten und ihre Gesichtsfarbe so war, als ob sie eben aus ihren Gräbern auferstanden wären*).

Solche Vigilien fanden schon zur Zeit des Propheten statt. So pflegte eine Anzahl seiner Anhänger die ganze Nacht mit Koranlectüre zuzubringen und sie erhielten hievon den Namen der „Recitatoren“**).

Der fromme Samnun pflegte täglich ausser den vorgeschriebenen Gebeten 500 Prosternationen zu machen***). Abu Bakr Moṭawwaʿy soll jede Nacht den Koranvers: Sprich:

*) Iḥjâ, IV, 230.

**) Wâḳidy, p. 337, Note. Bochâry 1923.

***) Iḥjâ, IV, 509.

Er ist Gott — (er ist) einer! nicht weniger als 31,000 Mal recitirt haben*). —

In der schönen Wildniss des Athos, getrennt von der übrigen Welt, lebte schon seit dem VI. Jahrhundert unserer Zeitrechnung eine Mönchsgemeinschaft. In dunkler Zelle eingeschlossen, den Kopf auf die Brust gesenkt, richteten diese Asceten ihre Blicke unverwandt auf die Nabelgegend, wodurch sie zuerst in einen betäubten, nach und nach aber in einen verzückten Zustand geriethen, in welchem sie ein Licht um den Nabel erblickten, dessen Schauen sie mit unaussprechlicher Seligkeit erfüllte und das sie für einen unmittelbaren Ausfluss der Gottheit, für das Licht erklärten, welches Jesum auf dem Berge Tabor umleuchtet habe**).

Wenn griechische Mönche solche Resultate erzielten, darf es uns dann Wunder nehmen, dass die arabischen Asceten ähnliche Visionen hatten? Von dem berühmten Mystiker Owais Ḳarny wird überliefert, dass er oft nach dem Abendgebete sich in seinen Mantel hüllte und ohne die Stellung zu wechseln, die ganze Nacht zubrachte. Am Morgen befragt, wie er geschlafen habe, entgegnete er: Ich habe die ganze Nacht hindurch bald die Fluren des Paradieses, bald die Abgründe der Hölle durchwandert***).

Auch Frauen betheiligten sich mit um so grösserem Eifer an der neuen Art des Gottesdienstes, je mehr diese schwärmerische Richtung einem tiefen Zuge des weiblichen Gemüthes entspricht. Ja es lässt sich vermuthen, denn mit Gewissheit ist nichts nachzuweisen, dass sie einen wichtigen neuen Begriff in die Ascesis des Islams brachten, welchen eben nur

*) Iḥjâ, IV, 509.

**) Miklosich: Slavische Bibliothek, I. Band, Wien 1850. Historische Denkmäler in den Klöstern des Athos von Jos. Müller p. 14 d. Separatabdruckes. Vgl. auch Hammer: Gesch. d. schön. Redekünste Persiens, p. 200.

***) Iḥjâ, IV, 509.

das Frauenherz spenden konnte, nämlich — die Liebe*). Die Liebe zu Gott ist die eigentliche Lebensquelle der Mystik. Es kommen zwar schon einige Traditionen von Mohammed vor, wo von der Liebe zu Gott die Rede ist, allein mehr im wörtlichen, als mystischen Sinne**).

Râbiʿah (ʿAdawijjah) wird als eine der ältesten Anhängerinnen des beschaulichen Lebens genannt und sie ist die erste, die von der Liebe zu Gott spricht. Ihr schreibt man folgende Verse zu:

Zu Dir entbrenne ich in doppelter Liebesflamme, einmal liebe ich Dich aus Liebe.
Und dann liebe ich Dich, weil es Deiner würdig ist.
Was das erste betrifft, so
Ist mein Trachten, mein Denken, Dir mich ausschliesslich zu weihen.
Was aber Deiner würdig ist,
Das wäre, dass Du mir Deine Schleier enthüllst, damit ich Dich schauen kann.
Nicht lobpreise ich dies oder jenes,
Nein, sondern nur Dir widme ich mein Lobpreis allzumal***). —

Von dieser frommen Frau wissen arabische Autoren sehr viel erbauliches zu erzählen; aber bei der Darstellung ihrer

*) Die Liebe zu Gott wird übrigens schon im Koran anempfohlen. Sur. 3,29. Makḥul von Damascus, ein berühmter Gelehrter († 118 H. 736 Ch.) sagt: Wer Gott in der Furcht anbetet, ist Ḥarurite; wer in Hoffnung ihn anbetet, ist Morgite; wer in Liebe ihn anbetet, ist Freigeist (Zindyḳ); wer ihn aber in allen dreien anbetet, ist ein echter Gläubiger. Iḥjâ, IV, 205.

**) So in der Tradition im Shifâ, II, 23. Vgl. Dozy: Het Islamisme, p. 208, wo andere Ueberlieferungen gegeben werden, die von der mystischen Schule in die Ḥadyṯsammlungen eingeschwärzt worden sind.

***) Iḥja, IV, p. 382. Dieselben Verse citirt im Tazjyn alaswaḳ fol. 25 aber ohne Râbiʿah zu nennen. Râbiʿah starb nach Ibn Challikân (Nr. 230) im Jahre 135 H. In vielen Werken werden Verse von ihr angefürt, doch ist ihre Echtheit sehr zweifelhaft. Ein hübsches, aber wahrscheinlich unechtes Bruchstück findet sich in dem Werke: Arrauḍ alfâiḳ, p. 214. Es ist dieses Buch an Anekdoten über fromme Sufys und Wunderthaten heiliger Männer überaus reich und in dieser Beziehung charakteristisch für die Geistesrichtung im neueren Islam.

Biographie hat die Legende mehr mitgewirkt, als die historische Ueberlieferung und es lässt sich schwerlich den auf solche Art entstandenen Erzählungen einige Glaubwürdigkeit beimessen. Doch haben sie insofern einen Werth, als sie uns eben zeigen, wie schon in den ersten Jahrhunderten das Ideal eines heiligen gottgefälligen Lebens sich gestaltet hatte; denn nach diesem Vorbilde modellirte man die Heiligenbiographien, die schon frühzeitig schriftlich bearbeitet wurden*).

Es werden noch einige andere fromme Frauen genannt, die durch die Innigkeit ihrer Liebe zu Gott sich bemerkbar machten**).

Râbiʿah lebte und starb zu Jerusalem; ihr Grab in der Nähe der Stadt war im Mittelalter ein vielbesuchter mohammedanischer Wallfahrtsort. Jerusalem scheint überhaupt ein Sammelpunkt für islamische Asceten gewesen zu sein; denn in der Mitte des III. Jahrhunderts H. sollen dort schon an zwanzig tausend Asceten dem beschaulichen Leben sich ergeben haben***). Diese Büsser zeichneten sich äusserlich durch ihre Kleidung aus, welche in einem Kittel aus grobem Schafwollstoff (ṣuf, der Stoff mosuḥ) bestand, wovon sie schon frühzeitig den Namen Ṣufy erhielten.

Der erste, welcher diesen Namen trug, soll Abu Hâshim gewesen sein, der im Jahre 150 H. (767 Ch.) starb. Um dieselbe Zeit soll auch das erste Derwischkloster in Damascus erbaut worden sein und zwar von einem christlichen Emyr†).

*) Aus dem Werke: Ḥiljat alaulijâ von Abu Noʿaim († 430 H 1038—39 Ch.) sind Bruchstücke im Tazjyn alaswâḳ enthalten.

**) Ryḥânah, die Wahnsinnige, Gauharah alḳâidah, Fâṭimah aus Naisâbur, Ḥabybah (ʿadawijjah), Shoʿwânah, Moʿâḏah (ʿadawijjah). Vgl. Hammer: Lit.-Gesch. d. Ar., III, 212, 224, 237, dann Iḥjâ IV, 513, 515. Auch Arrauḍ alfâiḳ, p. 214—218.

***) Maḳryzy: Chiṭaṭ, II, 357 in der Biographie des Mohammed Ibn Karrâm. Es ist hier zu bemerken, dass Maḳryzy seine Nachrichten über die Sekten aus sehr guten Quellen schöpfte.

†) Hammer-Purgstall: Lit.-Gesch. d. Araber, III, 216 nach Gâmys Nafaḥât al'ins. Im Auszug des Rabyʿ alabrâr heisst es

An den beiden entgegengesetzten Grenzen des islamischen Reiches war das Klosterleben sehr entwickelt, im Westen in den durch die Mohammedaner eroberten christlichen Ländern und im Osten in jenen, wo der Buddhismus herrschte. Von beiden Seiten scheint denn der Islam fremden Einflüssen ausgesetzt gewesen zu sein und ganz besonders trug hiezu das Umsichgreifen der ascetischen Geistesrichtung bei, welche nothwendiger Weise ein dem christlich-buddhistischen Mönchswesen nachgeahmtes Klosterleben hervorrief.

Um das Jahr 200 H. (815—16 Ch.), also nur 50 Jahre später, als das erste Ṣufy-Kloster in Damascus errichtet worden war, soll ein frommer Mann Abu Sa'yd in Chorasan eine Ascetengemeinde und einen Chânḳâh d. i. ein Kloster für Derwische gestiftet haben*). Wie günstig der Buddhismus auf diesem Gebiete vorgearbeitet hatte, beweist am besten der Umstand, dass die Stadt Balch im äussersten Osten des islamischen Reichs in den ersten Jahrhunderten des Islams den Ruf genoss, die grösste Anzahl Sufys in ihren Mauern zu beherbergen**).

Wie in Europa aus den Büssern und Einsiedlern die Klöster und die Bettelmönche hervorgingen, so entwickelte sich auch der Sufismus schnell in ein organisirtes Bettelwesen. Als wandernde Derwische durchzogen diese Asceten alle Länder des Ostens und verbreiteten hiedurch ihre Lehre, gestützt und begünstigt durch die Bigotterie und Leichtgläubigkeit des Volkes; äusserlich an den Islam sich anlehnend, aber doch vielfach fremde Glaubenselemente christlichen, indischen und persischen Ursprungs in sich aufnehmend.

Sirry Saḳaṭy***) pflegte, wenn der Winter zu Ende ging, zu den Sufys zu sagen: Der Lenz ist gekommen, die Bäume

ebenfalls p. 80, dass der erste, der den Namen Ṣufy trug, Abu Hâshim Ṯaury gewesen sei.

*) Dozy: Het Islamisme, 212.

**) Sha'râny: Jawâḳyt, I, 17.

***) Er starb 253 oder 256 H. (869—70 Ch.)

867

haben Blätter bekommen, jetzt ist die Zeit der Wanderung für euch gekommen.

Der Ascete Chawwâṣ*) verweilte nie länger als vierzig Tage an einem Orte**).

In einen groben Kittel gehüllt, die Hüfte mit einem Stricke umgürtet, eine Schale (rikwah, auf persisch keshkul) in der Hand zum Sammeln der Almosen, zeigt der mohammedanische Sufy auf seiner Wanderung eine auffallende Aehnlichkeit mit dem buddhistischen Bettelmönche***).

Es scheint in der That, dass der Sufismus zwei verschiedene Elemente in sich aufnahm, ein älteres christlich-ascetisches, das schon im Anbeginne des Islams stark hervortrat, und dann später ein buddhistisch-contemplatives, das bald bei dem wachsenden Einfluss der Perser auf den Islam die Oberhand gewann und die eigentliche Mystik des Islams ins Leben rief[22]). Dem arabischen Charakter entsprach die erstere Richtung mehr, dem persischen die zweite. Es gab daher schon früh einen orthodoxen mit der herrschenden Religion in Einklang stehenden und einen ketzerischen Sufismus[23]). Ein Muster der orthodoxen ascetischen Richtung haben wir in Moḥâsiby vor uns († 243 H. 857—58 Ch.), der als einer der angesehensten Sufys gepriesen wird. Es ist uns eines seiner Werke erhalten und wir ersehen aus den hievon bekannt gewordenen Auszügen†), dass er sich einfach darauf beschränkt Selbstbeherrschung, Entsagung und Gottergebenheit zu predigen, ohne im entferntesten auf jene phantastischen Schwärmereien sich einzulassen, in welchen spätere Sufys

*) Er starb 291 H. (903—4 Ch.). Hammer: Lit.-Gesch. d. Araber, IV, 230.

**) Iḥjâ, II, 287.

***) Iḥjâ, II, 296. Barthélemy Saint-Hilaire bemerkt in seinem Buche: Le Bouddha et sa religion p. 369: Le religieux ne possède que les huits objets suivants: trois robes de diverses formes, une ceinture, pour soutenir les reins, un vase aux aumônes etc.

†) Bekannt gemacht durch Sprenger in der Calcutta Review.

schwelgen. Nichts findet sich bei ihm, was nicht eben so gut von Thomas a Kempis oder einem anderen christlichen Sittenprediger geschrieben sein könnte*). Die Sufys dieser Art, weit entfernt davon, dem orthodoxen Islam gefährlich zu werden, waren nichts als eine rigoristische Fraction der grossen orthodoxen Glaubenspartei. Dennoch zeigten sich, wenn anders die geschichtlichen Angaben verlässlich sind, schon in jener frühen Zeit Spuren der späteren extravaganten Richtung. So wird von dem berühmten ägyptischen Sufy Dû-nnûn, der 245 H. (859—60 Ch.) starb, berichtet, dass er der erste gewesen sei, welcher die Lehre der mystischen Ekstase und der Verzückungen (aḥwâl, maḳâmât) aufbrachte**). Ebenso soll Sirry (Saḳaṭy † 253 H. 867 Ch.) in Bagdad der erste die Lehre von der Einswerdung mit Gott (tauḥyd) gepredigt haben***), und wenn auch dies bezweifelt werden mag, so tritt doch diese Richtung der Speculation auf Gott bei den gleichzeitigen Sufys persischer Nationalität ganz deutlich hervor. Der Perser Abu Jazyd Bisṭâmy († 261 H. 874—75 Ch.) pflegte zu sagen: Anfangs irrte ich mich in vier Dingen; ich bildete mir ein, ich erwähne Gott und kenne Gott und liebe Gott und suche Gott; bei genauer Betrachtung fand ich, dass seine Erwähnung und seine Kenntniss bei mir, seine Liebe in mir und dass ich sein Herz in dem meinen gefunden†). Ueber die Einswerdung mit Gott soll zuerst Abu Saʿyd Char-

*) Er widerlegte die Lehre der Moʿtaziliten, was ihm eine Rüge von dem fanatischen und bigotten Aḥmed Ibn Ḥanbal eintrug. Ghazzâly: Monkiḏ fol. 10; Iḥjâ, I, 119. — Ghazzâly studierte Mohâsibys Werke, sowie das Kut alḳolub des Abu Tâlib Makky, die Schriften des Gonaid, Shibly und Abu Jazyd Bisṭâmy. Monkiḏ fol. 13. Ghazzâly nennt Mohâsiby den Schriftgelehrten (ḥibr) des Volkes und den Meister in der Wissenschaft des praktischen Lebens. Iḥjâ III, 314.

**) Hammer-Purgstall: Lit.-Gesch. d. Ar. IV, 215 nach Ibn Taghrybardys ägypt. Geschichte; dann Sojuṭy: Chalifengeschichte MS. fol. 214.

***) Hammer-Purgstall: Lit.-Gesch. d. Arab., IV, 217.

†) Hammer-Purgstall Lit.-Gesch. d. Araber, IV, 223.

râz wissenschaftlich gesprochen haben*). Der berühmte Sufy Gonaid, der von den späteren Biographen zu einem Heiligen ersten Ranges gemacht wird, war ein frommer Mann in dem Sinne Moḥâsibys; seine Orthodoxie ward nie ein Opfer seines Gefühles und eine grosse Anzahl juridischer Werke liefern den Beweis, dass er, weit entfernt, sich blos in contemplatives Hinbrüten zu versenken, den Blick auf die realen Lebensverhältnisse gerichtet hatte[24]). Dass damals die alte ascetische Grundlage des Sufismus sich noch nicht hatte zurückdrängen lassen, durch die von den Persern aus Indien herübergebrachten buddhistisch-contemplativen Ideen und neuplatonische Schwärmereien, beweist am besten die Antwort des Rowaim, eines Schülers des Gonaid, auf die Frage, wer denn ein wahrer Sufy sei? Er entgegnete: Jener ist es, der nichts besitzt und von nichts besessen wird[25]). Allerdings hatte sich schon zu seiner Zeit unter den Sufys jene dem Islam so widerstrebende Richtung stark bemerkbar gemacht, die nur wenige Jahrzehente später den Ḥallâg zum Martertode brachte**).

VII. Pantheistischer Sufismus.

Die Epoche, in welcher die Ascesis (zohd) in jene pantheistische Religionsschwärmerei (taṣawwof) überging, die das eigentliche Wesen des späteren Sufismus ausmacht, ist das Ende des dritten Jahrhunderts nach Mohammed. Es tritt hiemit ein neues Element in den Islam, das durch Jahrhunderte einen gewaltigen Einfluss auf die Cultur der Völker ausübte, und zum Theil noch bis in die Gegenwart seine Nachwirkungen fühlen lässt. Der Gottesbegriff, die Auffassung

*) Hammer-Purgstall: Lit.-Gesch. d. Arab., IV, 232. Charrâz starb 286 H. (899 Ch.)

**) Rowaim schon warnte einen seiner Freunde, sich mit dem Unglauben und den Läppereien der Sufys zu beschäftigen. Hammer-Purgstall: Lit.-Gesch. d. Ar., IV, 246. Derselbe Passus findet sich im Auszuge des Rabyʿ alabrâr p. 80.

des Verhältnisses des Endlichen, Menschlichen, zum Unendlichen, Göttlichen und deren wechselseitige Beziehungen sind von nun an ein Hauptgegenstand des Forschens und Nachdenkens und es gehört daher die Darstellung dieser allerdings meist unfruchtbaren Geisteskämpfe in den Rahmen dieser Arbeit.

Der Mann, welcher jenen Ideen zuerst bestimmten Ausdruck verleihen sollte, die bis damals dem arabischen Sufismus fremd geblieben waren, da sie einem ganz anderen Culturkreise angehörten, war ein armer Handwerker, ein Wollkrämpler, wovon er den Beinamen Ḥallâg bekam. Er war ein arabisirter Perser, in Persien geboren, im arabischen Irak aber auferzogen, wo er den Unterricht des Gonaid genoss. Seine Lebensgeschichte ist, je nachdem sie von sonnitischen oder shyitischen Autoren überliefert wird, mannigfach entstellt worden*). So viel steht fest, dass er eine grosse Anzahl von Anhängern hatte, die in ihm ihren Lehrer und Führer verehrten und ihm selbst übernatürliche Kräfte zuschrieben, dass seine immer grösser werdende Popularität die orthodoxe Partei sehr beunruhigte, dass es dieser gelang, die Regierung zu veranlassen, gegen ihn einzuschreiten, was auch geschah und schliesslich im Jahre 309 H. zu seiner Hinrichtung führte, die unter schrecklichen Martern stattfand, welche er bis zu seinem letzten Athemzuge mit bewundernswerther Standhaftigkeit ertrug.

Als Ursache seiner Verurtheilung wird angegeben, dass er sich für eine Verkörperung der Gottheit hielt**). Seine Anhänger verklärten ihn bald nach seinem Tode mit einem Heiligenschein. Sie wollten ihn nach seiner Hinrichtung auf dem Wege nach Nahrawân gesehen haben auf einem Esel reitend und zu ihnen sprechend, sie möchten doch nicht glauben, dass er gegeisselt und dann hingerichtet worden sei[26]).

*) Dozy: Het Islamisme, p. 214 ff.

**) Shifâ, II, 329. Ibn Aṭyr, VIII, 93.

Dem Ḥallâg wird allgemein das berühmte Wort: Analḥakk ich bin die Wahrheit (d. i. Gott) in den Mund gelegt und im pantheistischen Sinne verstanden. Er soll die Lehre von der Incarnation (ḥolul) der Gottheit in einem Menschen vorgetragen haben und wird von ihm folgender Ausspruch überliefert: Preis dem (Allerhöchsten) der seine Menschheit (nâsut) uns schauen liess und den durchdringenden Glanz seiner Gottheit (lâhut) uns verhüllte. Dann aber offenbarte er sich auf Erden in menschlicher Gestalt. — — — — Er sagte ferner: Wer sich selbst kasteiet durch Unterwerfung und Sinnesabtödtung und sich von jeder Spur der Menschennatur reinigt, in den zieht der Geist Gottes ein, wie derselbe in Jesus einzog und (hat er diese Stufe der Vollkommenheit erreicht), so braucht er nur etwas zu wünschen und es trifft auch ein und alles, was er thut, ist Gottes That*).

Seine Briefe an seine Anhänger soll er mit der Formel begonnen haben: Von Ihm, dem Herrn der Herrn, an seinen Sklaven N. N. — Seine Verehrer aber schrieben an ihn: O Geist des Geistes! O höchstes Ziel der Seligkeiten! Wir bezeugen, dass Du Dich verkörpert hast in der Gestalt des Ḥosain, des Wollkrämplers (Ḥallâg), wir flehen um Schutz zu Dir und hoffen auf Deine Barmherzigkeit, o Kenner der Geheimnisse! **)

Die Echtheit dieser Bruchstücke hat manches für sich, ist aber nicht über jeden Zweifel erhaben. Hingegen steht es fest, dass die Anhänger des Ḥallâg nach seinem Tode ihn als göttliches Wesen betrachteten. Ein verlässlicher Schriftsteller, der nur 150 Jahre nach der Hinrichtung des Ḥallâg schrieb,

*) Auch die späteren Sufys hielten das Andenken des Ḥallâg in Ehren und Sha'râny führt in seinem Werke: Almyzân alchidrijjah an, dass Scheich Shâdily gesagt habe, er mache zwei Dinge den Theologen (faḳyh) zum Vorwurf, nämlich, dass sie behaupten, der Prophet Chidr sei gestorben und dann, Ḥallâg sei ein Ungläubiger gewesen. Almyzân, fol. 8.

**) Ghorar alchaṣâiṣ alwâdiḥah etc. von Waṭwâṭ, fol. 138, 139 meiner Handschrift.

sagt dies ausdrücklich*). Ghazzâly, der um weitere fünfzig Jahre später schrieb, weiss zwar nichts davon, entschuldigt aber Ḥallâg gegen den Vorwurf der Gotteslästerung, dadurch, dass er dessen Ausruf: Ich bin Gott! in dem zu seiner Zeit schon vorherrschend gewordenen pantheistischen Sinne auffasst und mit dem Uebermaass der Liebe zu Gott und der mystischen Ekstase entschuldigt**). Er sagt an einer andern Stelle***): „Der erste Schleier zwischen Gott und seinem Diener ist des Letzteren Seele. Es ist aber das Geheimniss des menschlichen Herzens (ḳalb) ein göttliches Ding und ein Licht von oben; denn darin spiegelt sich die ewige Wahrheit (ḥaḳyḳah) vollkommen ab, so dass es die ganze Welt in sich fasst und sie umschliesst. Es spiegelt sich darin das All wieder. Es strahlt dann sein Licht in nie dagewesenem Glanze; denn es erscheint darin alles, was existirt, so wie es ist.“

„Richtet nun der Mensch seinen Blick auf sein von Gott erleuchtetes Herz, so blendet ihn das Uebermaass der Schönheit und leicht entschlüpft seiner Zunge der Ausruf: Ich bin Gott! Wenn er nun nicht weiter vordringt in der Erkenntniss, so verfällt er oft in Irrthum, er bleibt still stehen und geht zu Grunde. Es ist dann so, als hätte er durch einen kleinen Stern aus dem Lichtmeere der göttlichen Majestät sich irre führen lassen, anstatt zu dem Monde, geschweige denn zur Sonne, vorzudringen. Es entsteht diese Selbsttäuschung daher, dass der, in welchem sich das Ueberirdische wiederspiegelt, sich für eins und dasselbe mit jenem hält. So hält man die Farbe des im Spiegel gesehenen Bildes für die Farbe des Spiegels selbst und so verwechselt man das, was im Krystallbecher enthalten ist, mit dem Becher selbst, wie in den bekannten Versen, wo es heisst:

*) Ibn Ḥazm, fol. 160.

**) Ghorar alchaṣâiṣ, fol. 139 v°.

***) Iḥjâ, III, 495, 496.

Es strahlte der krystallne Pokal, es strahlte der Wein,
Sie verschwammen in einander und schienen unzertrennlich;
Es ist, als wäre der Wein ohne Pokal,
Oder als sei der Pokal ohne Wein.“*)

Die Lehre der Verkörperung der Gottheit in Menschengestalt ist, wie wir bereits bemerkten, eine altasiatische aus dem indischen Cultus stammende Idee.

Bevor wir die Bedeutung des Ḥallâg näher beleuchten, wollen wir zu jenen Beispielen, die wir bereits früher angeführt haben, noch eine Reihe solcher aus der Zeit vor Ḥallâg mittheilen, indem so der Beweis hergestellt wird, dass letzterer nichts weiter war, als der Vertreter einer alten Idee, die er mit dem Sufismus verband und hiedurch den Anfang einer neuen Geistesrichtung im Islam bezeichnete, die ganz besonders desshalb von Wichtigkeit ist, da hiedurch der Gottesbegriff eine ganz neue Entwicklung erlitt.

Bald nach dem Tode Alys trat die Ansicht hervor, die schon bei seinen Lebzeiten gepredigt ward, dass Gott in seiner Gestalt sich verkörpert habe oder doch ein Theil des göttlichen Wesens auf ihn übergegangen sei. Die Shyiten huldigten dieser Ansicht mit verschiedenen Abstufungen, sowol in Betreff Alys als seiner Nachkommen**). Die Sekte der Chaṭṭâbijjah betete den Imâm Gaʿfar Ṣâdiḳ als Gott an. Eine andere Sekte meinte, der göttliche Geist sei auf Abdallah Ibn ʿAmr übergegangen***).

In Chorasan war vielfach die Meinung verbreitet, dass Abu Moslim, der grosse Feldherr, welcher die omajjadische Dynastie stürzte und jene der Abbasiden auf den Thron setzte,

*) Ihjâ, III, 496. Der Verfasser dieser Verse, den Ghazzâly nicht nennt, ist der berühmte Wezyr der Bujiden, Ṣâḥib Ibn ʿAbbâd. Vgl. Hammer: Gemäldesaal, IV, 83. Diese Verse sind dem Sinne nach identisch mit jenen des ʿIrâky in Hammers Gesch. der schönen Redekünste Persiens, p. 227.

**) Shahrastâny I, 170, 199, 200, 216. — Mawâḳif, p. 345, 346, 348.

***) Shahrastâny, I, 206, 207, 170.

eine Verkörperung des Geistes Gottes sei. In derselben Provinz erhob sich schon unter dem zweiten abbasidischen Chalifen ein religiöser Parteiführer Namens Ostâsys*), gab sich für eine Emanation Gottes aus, versammelte tausende von Anhängern um sich, so dass erst nach blutigem Kampfe die Feldherrn des Chalifen ihn vernichten konnten. In Marw trat unter dem Chalifen Mahdy ein Walker, Namens ʿAṭâ auf, der später wegen einer goldenen Larve, die er stets trug, Moḳannaʿ d. i. der Verlarvte genannt ward und eine Avatâra Gottes zu sein vorgab. Viele Anhänger folgten ihm und lange Jahre hindurch hielt er den Heeren des Chalifen Stand, bis er im Jahre 163 H. (779—80 Ch.) eng belagert in seinem Schlosse mit seinem zahlreichen Harem und allen Dienern sich den Tod gab**).

Kurz nach Ende des zweiten Jahrhunderts H. erhob sich in Persien Bâbek und lehrte die Seelenwanderung***) und den Communismus†). Seine Anhänger, Chorramijjah genannt, leisteten lange den Truppen des Chalifen einen erfolgreichen Widerstand. Die Seele eines alten hoch verehrten Fürsten und Gesetzgebers sollte nach seiner Versicherung in ihn übergegangen sein, den er Bod nennt, was vielleicht so zu verstehen ist, dass er für einen Buddha gelten wollte.

Es ist bekannt, dass die shyitischen Lehren namentlich bei den Persern sich verbreiteten, und in ihrer Vergötterung Alys, sowie in den Fällen des Abu Moslim und Moḳannaʿ müssen wir eine Aeusserung derselben dem persischen Volke noch aus vorislamischer Zeit eigenthümlichen Idee erkennen. Die Infusion oder Einwohnung der Gottheit in Menschen bei-

*) Ibn Ḥazm schreibt diesen Namen Ostâsyn, fol. 203 v°. Ibn ʾAṯyr nennt ihn Ostâsyḏ. Vgl. Journal asiat. 1860, vol. XVI, p. 505, n.

**) Weil: Gesch. d. Chal., II, 101.

***) Weil: II, 235.

†) Ibn Ḥazm, fol. 16.

läufig im Sinne der indischen Avatâra war also dort eine volksthümliche und allgemein verbreitete.

In Bagdad hatten schon seit dem ersten Abbâsiden, besonders aber unter Ma'muns Regierung die Perser die Oberhand gewonnen und genossen grosses Ansehen*). Shyitische Glaubensansichten durften unter der toleranten oder, besser gesagt, religiös indifferenten Regierung Ma'muns ohne Scheu vertreten werden. Bald beherbergte Bagdad in seinen Mauern eine zahlreiche den shyitischen Ansichten ergebene Religionsgemeinde.

Die persische Gottesidee gewann hiedurch im stillen grosse Verbreitung.

Ḥallâg, erzogen in der ganz sonnitisch-orthodoxen Ascetenschule des Gonaid**), die höchstens durch die damals schon mehr entwickelte Idee der Liebe zu Gott einen eher mystischen als rein dogmatisch-theologischen Charakter erhalten haben mag, liess sich durch ein feuriges, leidenschaftliches Temperament hinreissen, die damals im stillen verbreiteten Ideen, die von vielen gekannt waren, aber aus Vorsicht nicht gern laut besprochen wurden, nicht blos offen zu predigen, sondern er wandte sie, wie es scheint, auch praktisch auf sich selbst an, und erklärte sich vom göttlichen Geiste beseelt. Ist einmal die grosse Masse auf eine neue Idee vorbereitet, so braucht dieselbe nur ausgesprochen zu werden, um wie der Funke, der auf den Zunder fällt, alles in Brand zu setzen. Ḥallâg sprach das verhängnissvolle Wort, die Behörde that ihre Pflicht, verhaftete den kühnen Neuerer und brachte ihn auf eine den Sitten der Zeit gemässe Weise vom Leben zum

*) Man lese die Biographie des Ibn Moḳaffa' bei Ibn Challikân, ed. Wüstenfeld, Nr. 186.

**) Als Meister des Ḥallâg wird Ibrâhym Ibn Fâtik aus Bagdad genannt, der ein Gefährte des Gonaid war. Hammer: Lit.-Gesch. d. Araber, IV, 246. Sein Geburtsort wird verschieden angegeben: Naisâbur, Marw, Tâliḳân, Raj werden als seine Vaterstadt genannt. Abulfarag: Hist. Dynast., p. 288.

Tode. Aber das flüchtige Wort ward vom Winde nach allen Richtungen getragen und durch seine Hinrichtung war seiner Lehre der grösste Vorschub geleistet worden. Es giebt Momente im Völkerleben, wo das krankhafte Sehnen nach der Märtyrerkrone epidemisch wird. Wenige Jahre nach der Hinrichtung des Ḥallâg kam ein Fall vor, wo ein Mann aus dem Volke und zwar aus demselben Dorfe Shalmaghân bei Wâsiṭ, wo Ḥallâg seine Jugendjahre verlebt hatte, sich als Verkörperung der Gottheit ausgab. Er hiess Ibn Aby ʿAzḳyr*) und ward unter der Regierung des Chalifen Râḍy (322 H. 933—34 Ch.) zugleich mit mehreren seiner Anhänger hingerichtet. Hundert Jahre nach dem Tode des Ḥallâg (407 H. 1016—17 Ch.) trat in Aegypten Ismâʿyl Darazy auf, von dem die Drusen den Namen führen, und erklärte den ägyptischen Chalifen Ḥâkim für eine Verkörperung der Gottheit**).

Die mystische Verrücktheit des Ḥallâg, die ihn zu dem Ausrufe brachte: Ich bin die Wahrheit (d. i. Gott), fand noch ein Jahrhundert später einen Widerhall in dem Sufy-Scheich Charḳâny, der ebenfalls ausrief: Ich bin die Wahrheit***).

Welch grossen Einfluss im allgemeinen jene Ideen ausübten, für welche Ḥallâg den Märtyrertod starb, lernen wir am besten aus Ghazzâlys Werken kennen, der nicht ganz zweihundert Jahre später schrieb. Er sagt†): „Ich bezeichne mit dem Ausdruck „Gefühlsschwindel“ (shaṭḥ)††) zwei Kate-

*) Shifâ, II, 329. Nach Ibn Aṯyr, VIII, 217 hiess er: Ibn Abyl-Azâḳir. Seine Anhänger bildeten eine Sekte, die sich durch längere Zeit erhielt. Ibn Aṯyr, VIII, 372. Vgl. über ihn HammerPurgstall: Lit.-Gesch. d. Araber, IV, 200. Ibn Challikân, Nr. 186, p. 129.

**) Wolff: Die Drusen, p. 264.

***) Hammer-Purgstall: Lit. Gesch. d. Araber, V, 280.

†) Iḥjâ, I, 45.

††) Ueber den technischen Ausdruck shaṭḥ, der in der Sprache der Sufys oft vorkommt, vgl. die Definition in Abdarrazzâḳ: Dictionary of the technical terms of the Sufies. Ed. by Dr. A. Sprenger. Calcutta, 1845. Der von mir dafür gewählte Ausdruck ist selbstverständlich eine nur annähernde Umschreibung, womit ich das Unbe-

gorien der von einigen Sufys erfundenen Speculation. In die erste Kategorie gehören all die langen und breiten Phrasen über die Liebe zu Gott und die Vereinigung, welche alle äusserlichen Werke ersetzt, so dass zuletzt manche behaupten, sie seien zur vollständigen Einswerdung mit Gott gelangt, der Schleier sei für sie gelüftet worden und sie hätten den Allerhöchsten nicht blos mit den Augen gesehen, sondern auch mit ihm sich unterredet, und dass sie sich erkühnen zu sagen: Es erging die Rede (des Allerhöchsten) an uns so und so. Sie wollen es dem Ḥallâg nachmachen, der ans Kreuz geschlagen ward, weil er ähnliche Reden führte. Diese Leute berufen sich auf die bekannten Worte des Ḥallâg: Ich bin die Wahrheit! sowie auf das, was man von Abu Jazyd Bisṭâmy erzählt. Derselbe soll nämlich (statt Lob Gott!) gesagt haben: Lob mir! Lob mir!*) Diese Art von Speculation ist nun aber für die grosse Masse äusserst gefährlich und es ist bekannt, dass eine Anzahl Landleute ihr Handwerk verliessen und ähnliche Behauptungen aufstellten**). Solche Reden finden nämlich aus dem Grunde stets viel Anklang, da sie durch Beseitigung der Werkthätigkeit eine Seelenläuterung durch mystische Ekstase und Entzückungen in Aussicht stellen. Die gemeinen Leute aber werden nicht müde, ähnliche Zustände für sich zu reclamiren und verworrene, gezierte Worte zusammenzulesen.“ — — —

„Was die zweite Kategorie von Gefühlsschwindel betrifft, so besteht sie in unverständlichen Ausdrücken, die durch ihren äussern Sinn und ihre überwältigenden Anspielungen bestechen, aber bei näherer Betrachtung als jedes inneren Gehaltes baar sich erweisen.“ — — —

stimmte und Seltsame, das in der arabischen Bezeichnung liegt, wiederzugeben versuche.

*) Im weiteren Verlaufe stellt Ghazzâly diese Aeusserung Bisṭâmys in Zweifel.

**) Ein solcher Vorfall ereignete sich im Jahre 499 H. (1105—6 Ch.) und wird von Ibn Aṯyr erwähnt. Ibn Aṯyr, X, 274.

Diese Worte eines der grössten Denker seiner Zeit und seines Volkes lassen uns einen tiefen Blick thun in die merkwürdigen Zustände jener Epoche. Vorerst entnehmen wir hieraus mit Sicherheit, dass die Spaltung des Sufismus in einen orthodoxen, mit dem Islam wenigstens äusserlich übereinstimmenden und in einen freigeisterischen, pantheistischen, bereits vor Ghazzâly eine vollzogene Thatsache war. Wir erkennen hieraus auch, dass die letztere Richtung selbst in den untersten Volksschichten, ja sogar bei der ländlichen Bevölkerung vielen Anklang gefunden hatte. Die Grundbedingung der Mystik, das Streben nach Gotteserkenntniss auf intuitiv-ekstatischem Wege, im offenbaren Gegensatz zu den Grundprincipien des Islams war bereits allgemein zur Geltung gekommen. Die mystische Liebe zu Gott galt als das grosse Schlagwort, um hiedurch sich in geheimnissvolle Ekstase zu versetzen und durch vollste Versenkung in die Contemplation (morâḳabah = sanskrit: dhyâna) sich selbst zu vernichten und durch diese Selbstvernichtung (fanâ = sanskrit: nirvâna) in Gott sich aufzulösen (ittiḥâd, tauḥyd). [27]) Die einfach ascetische Richtung des ältesten arabischen Sufismus ward immer mehr zurückgedrängt durch das dem arabischen Geiste ursprünglich fremde Element der unthätigen Contemplation. Die Ausdrücke Ascete (Zâhid) und Sufy, die früher sich nahezu deckten, hören fortan auf gleichbedeutend zu sein und schliessen von nun an oft eine grundsätzliche Verschiedenheit in sich. Vieles spricht dafür, dass wir nicht zu sehr irren, die entscheidende Krisis dieses geistigen Processes in Zusammenhang zu bringen mit den Bestrebungen des Ḥallâg, so dass der Schluss des dritten und Beginn des vierten Jahrhunderts nach Mohammed der Zeitpunkt ist, wo sich dieses religiös-philosophische Schisma vollzog. Im persischen Lande fand die Theosophie eines Ḥallâg und seiner Anhänger einen empfänglichen Boden und entfaltete sich zu üppiger Blüthe; die persische Poesie trieb ihre schönsten Früchte auf dem Boden des Sufismus. Durch die Perser ging dieselbe Geistesrichtung an die Türken über und die Poesie beider Völker ist vorwiegend theosophisch geblieben.

VIII. Gottesliebe und Ekstase.

Die Liebe zu Gott, als deren früheste Vertreterin wir die fromme Frau Râbiʿah kennen gelernt haben, erhielt schon im zweiten Jahrhundert des Islams eine principielle Bedeutung und an ihre Pflege knüpfte sich bald eine allmälig ausgebildete Lehre von ekstatischen Zuständen und Visionen, welche auf intuitivem Wege und durch von oben herabkommende Erleuchtung zur geistigen Anschauung Gottes führen sollten[28]).

Es ist bereits früher versucht worden, eine Schilderung der religiösen Ueberreiztheit zu geben, welche sich der Moslimen schon im ersten und zweiten Jahrhundert nach Mohammed bemächtigt hatte und auch die Ursachen, welche diese Erscheinung hervorriefen, haben wir zum Theile blos gelegt.

Ekstatische Erscheinungen zeigen sich immer in Momenten religiöser Schwärmerei. In dem Streben, die so engen Grenzen zu durchbrechen, innerhalb welcher der menschliche Geist gebannt ist, gerathen fromme, glaubensinnige Gemüther nur zu leicht auf Irrwege. Die Werkzeuge, über die der Mensch verfügen kann, wenn er seine Forschung auf das Uebersinnliche richtet, reichen nicht aus, um ihm ein auch nur annähernd sicheres Bild des Gegenstandes seiner Beobachtung zu verschaffen. Während der Optiker den Fehler, der aus der Convexität der Vergrösserungslinse entspringt, mit Hülfe der mathematischen Construction auf ein unendlich kleines Theilchen vermindern kann, hat der Mensch noch kein Mittel gefunden, und wird auch keines finden, um jenen Fehler zu reduciren, der daraus entsteht, dass seine geistige Sehkraft nur durch das Medium materieller Sinneswerkzeuge ausgeübt werden kann, die jede Beobachtung trüben. Und dennoch ist eben dies unablässige Streben, dieser unwiderstehliche Drang nach dem Höheren, dieser nie erlöschende Durst nach dem Urquell der Erkenntniss die höchste und edelste Seite der Menschennatur und das unzweifelhafteste Unterpfand ihrer geistigen Zukunft. Eine endlose Reihe von Selbsttäuschungen war

die Folge dieses Strebens und dennoch erscheint eben hierin die Menschheit grossartiger, als in allen ihren anderen so mannigfaltigen Verirrungen und Erfolgen.

Die Geschichte dieses geistigen Ringens, dieses hoffnungslosen und doch nie ermattenden Ankämpfens gegen das Unmögliche bildet die schönste und erhabenste Seite der Geschichte der Menschheit.

Die Erscheinungen, welche der Islam in dieser Hinsicht hervorrief, unterscheiden sich im Principe nicht von jenen, welche das Christenthum und der Buddhismus aufweisen. Nur aus dem Grunde zeigt der Sufismus eine consequentere Entwicklung derselben, weil er unter Umständen auftrat, die eine üppigere Ausbildung besonders begünstigten.

Der Koran, als dessen Verkündiger sich Mohammed hinstellte, galt als Gottes selbsteigenes Wort*). Er musste daher auf die Gemüther der Gläubigen einen überwältigenden Eindruck hervorbringen. In der That werden uns zahlreiche Belege hiefür überliefert. Abd alwâhid Ibn Zaid hörte eines Tages einen Koranleser den folgenden Vers recitiren (Sur. 45) 28: Dies ist Unser Buch, das Euch Wahrheit kündet; denn Wir haben aufzeichnen lassen, was Ihr gethan. Diejenigen, die da glauben und gute Werke thun, die wird ihr Herr in seine Gnade eingehen lassen; das ist in der That der offenbarste Gewinn!

Da brach er in lautes Weinen aus und stürzte ohnmächtig nieder. Miswar Ibn Machramah († 64 H. 683—84 Ch.) war nicht im Stande, einen Koranvers anzuhören. Denn es ergriff ihn so, dass er die Besinnung verlor**). Von Gobair Ibn Moṭʿim wird überliefert, dass er sagte: Ich hörte den Propheten folgenden Koranvers recitiren.

Sur. 52,1. (Ich schwöre) beim Ṭur,
2. Bei einem Buche, das geschrieben steht,

*) Vgl. Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, I, 194, 195.

**) Iḥjâ, IV, 227, 228.

3. Auf ausgebreitetem Pergament,
4. Beim Hause, zu dem man wallfahrtet,
5. Beim hohen Dome (des Himmels)
6. Und beim schwellenden Meere,
7. Dass das Strafgericht deines Herrn im Anzuge ist.

Da schien es mir, erzählt Gobair, als wollte mir mein Herz zerspringen*).

Der fromme Ḳâḍy ʻIjâḍ führt als besonderen Beweis der Göttlichkeit des Korans den tiefen Eindruck der Furcht und des Schreckens an, den dessen Recitation auf die Gemüther der Zuhörer hervorbringe**).

Moḥammed Ibn Manṣur erzählt uns, dass er einst um Mitternacht an einem Hause vorübergehend die Stimme eines Mannes hörte, der da laut und inbrünstig zu Gott betete und mit tiefer Zerknirschung um Vergebung seiner Sünden flehte.

Da konnte Moḥammed der Versuchung nicht widerstehen, legte den Mund an das Schlüsselloch und rief den Koranvers hinein (Sur. 2,22), welcher den Ungläubigen mit der Höllenstrafe droht.

Da hörte er einen schweren Fall im Innern des Hauses und dann ward alles still. Am andern Morgen ging er wieder dieselbe Strasse hinab; da sah er, wie man aus demselben Hause einen Leichnam heraustrug, dem ein uraltes Mütterchen folgte. Er frug sie, wessen Leiche dies sei, da entgegnete sie: Letzte Nacht hörte mein Sohn einen Koranvers recitiren und davon zersprang ihm das Herz***).

Wir sind nun weit entfernt, alle diese Erzählungen als wahr zu betrachten; aber sie beweisen, welche Ansicht man bereits in den frühesten Zeiten von dem Eindrucke des Korans auf die Gemüther hatte.

Die ekstatische Geistesrichtung der Asceten des Islams und der späteren Sufys entsprang aus diesen Anfängen. Es

*) Shifâ, I, 230 nach dem Ṣaḥyḥ. —

**) Shifâ, I, 229.

***) Tazjyn alaswâḳ, fol. 41.

ist bekannt, wie leicht solche ekstatische Zustände selbst in grösseren Gemeinden ihre Verbreitung finden. Renan hat ähnliche Erscheinungen, die im Schoosse der ältesten christlichen Gemeinde sich zeigten, mit echter Menschenkenntniss geschildert und namentlich die „Glossolalie" durch Beispiele aus der jüngsten Gegenwart erklärt*).

Ebenso wie oben der Ḳâḍy ʿIjâḍ vom Koran, so führt auch der Kirchenvater Origenes als Beweis für die Göttlichkeit der heiligen Schrift den Eindruck an, den deren Lesung auf die Gemüther hervorbringe; denn man fühle sich dabei von dem Wehen des heiligen Geistes und dessen Hauche berührt**).

Man schrieb damals wie jetzt selbstgeschaffene Gemüthsstimmungen äusseren Einflüssen zu. Von jeher suchten die Menschen in der Aussenwelt den Gott, welchen sie in ihrem eigenen Busen tragen***).

Wenn sich nun bei den Moslimen die ekstatische Geistesrichtung allgemeiner verbreitete und länger erhielt, als anderswo, so verdankte sie dies dem Zusammentreffen verschiedener Umstände. Vor allem kommt hier das eigenthümliche Temperament des Arabers in Betracht. Der höchsten augenblicklichen Erregung fähig geht er ebenso schnell in eine vollkommene Apathie über, die ihn selbst gegen den Schmerz unempfindlich macht. Ich erinnere mich noch lebhaft der Mittheilungen meines verewigten Freundes Dr. Theodor Bilharz, der als Professor an der medicinischen Schule von Ḳaṣr alʿain in Kairo oft von der überraschenden Apathie sprach, welche die Kranken bei den schmerzhaftesten Operationen an

*) Renan: Les Apôtres. Chap. IV.

**) Ueberweg: Gesch. d. Philosophie d. christl. Zeit. Berlin, 1864, p. 59.

***) Rückert sagt:

Wer Gott nicht fühlt in sich und allen Lebenskreisen,
Dem werdet ihr ihn nicht beweisen mit Beweisen.

den Tag legten. Sie gaben kaum einen Schmerzenslaut von sich bei Schnitten in den empfindlichsten, mit dem reichsten Nervennetz ausgestatteten Theilen. Noch stärker als bei den Arabern und Aegyptern zeigt sich dies bei den bekanntlich noch mehr reizbaren, nervöseren und desshalb auch im höheren Grade einer vollständigen Prostration der Gefühlsorgane ausgesetzten Negern*). Wir finden in alten arabischen Autoren, dass dies immer so gewesen sein muss; man lese den Bericht über den Martertod des Ḥaṭyṭ**), des Ḥallâg***), des in Damascus im Jahre 645 H. (1247—48 Ch.) gekreuzigten jungen Mameluken, wovon uns Sojuṭy eine psychologisch wichtige Schilderung aufbewahrt hat†).

Wenn nun auch schon das christliche Martyrologium an solchen Beispielen festen Duldermuthes bis zum qualvollsten Tode reich ist, so hat doch im Islam die ekstatische Stimmung grössere Bedeutung erlangt und sich fester behauptet. Ein Hauptgrund war der religiöse Fanatismus, der im Islam ungleich stärker und allgemeiner sich entwickelte, als im mittelalterlichen Christenthum. Dann war es das an und für sich schon höchst anstrengende gottesdienstliche Ceremoniell, verschärft durch Fasten und Wallfahrten, welche die Gemüther in steter Spannung erhielten. Hiezu kommt noch die eigenthümliche Lebensweise jenes Volkes, aus dem der Islam hervorging. Die magere Kost, die Einsamkeit der Wüste und in den Städten der Mangel jedes politischen Lebens, die Armuth ihres Ideenkreises: alles das mag viel dazu beigetragen haben††).

*) Ueber die Sensibilität der Neger vergleiche man die hiemit ganz übereinstimmenden Bemerkungen Burtons: Pilgrimage etc., III, 219, 220. Man lese hiezu die Note 30.

**) Hammer-Purgstall: Lit.-Gesch. d. Arab., II, 171. Iḥjâ, II, 409.

***) Dozy: Het Islamisme, p. 219.

†) Kosegarten: Chrestomathia arabica, p. 63 ff.

††) Was von Sprenger: D. L. u. d. L. Moh., I, 216 nach Graf Escayrac de Lauture über das Ragl gesagt wird, ist wol unverlässlich. Der Graf hat in Aegypten eine Rolle gespielt, die ihn nicht

Endlich spielte aber auch der Betrug, die Heuchelei, der Aberglauben, wie leider so oft in religiösen Dingen, eine grosse Rolle. Wer sich bei der Koranrecitation nicht ekstatisch erregt fühlte, stellte sich doch so und übte hiemit vielleicht ohne es zu wissen auf andere eine grosse Wirkung aus. Man heuchelte zuerst eine göttliche Begeisterung und glaubte zuletzt sie wirklich zu fühlen[29]. Sobald aber einmal so viel feststand, dass ekstatische Erregung als Zeichen eines frommen Sinnes und religiöser Innigkeit zu gelten hätten, musste bald die Zahl der Illuminaten eine Legion sein.

Während Koranverse durch häufigen Gebrauch ihre ekstatische Wirkung verloren*), genügten bald einzelne Verse, Bruchstücke von Gedichten, um einen ekstatischen Zustand hervorzurufen.

So befand sich einst der Mystiker Taury in einer Gesellschaft, wo über eine wissenschaftliche Frage verhandelt ward. Alle betheiligten sich daran, nur Taury schwieg, plötzlich erhob er sich und recitirte folgende Verse:

Manche girrende Taube klagt in der Mittagsglut,
Schwermüthig unter dichtem Laubdache,
In Erinnerung an den Gefährten und an verflossene Tage,
Sie trauert und erregt auch meinen Gram.
Mein Schluchzen weckt sie manchmal auf,
Manchmal wieder verscheucht das ihre meinen Schlummer.
Ich verstehe nicht ihr Girren,
Sie versteht nicht mein Klagen:
Aber durch mein Herzleid kenne ich sie,
Und durch ihr Herzleid kennt sie mich**).

Kaum hatte man diese Verse vernommen, so geriethen alle in einen ekstatischen Zustand.

im günstigsten Lichte erscheinen lässt und die Richtigkeit seiner Angaben sehr abschwächt. Kein Reisender hat vor dem Grafen von den Beduinen etwas über das Ragl gehört und da Escayrac ausserdem kaum etwas arabisch verstand, so dürfte sich sein „Mémoire sur le Ragle" (Paris 1855), als Humbug herausstellen.

*) Iḥjâ, II, 349.

**) Iḥjâ, II, 348, 349. Dieselben Verse im Sirâg almoluk, fol. 23.

Ibrâhym Ibn Adham hörte einst folgende Verse:*)

Alles ist dir verziehen
Mit Ausnahme der Entfernung von uns;
Wir schenken dir das Vergangene
Und es bleibt nur, was uns entgangen.

Unverzüglich verfiel er in einen 24 Stundeu anhaltenden ekstatischen Zustand[30]).

Diese seltsamen Erscheinungen sucht Ghazzâly, welcher selbst der Lehre der Sufys vieles entlehnt und sich eingehend mit dem Studium des Sufismus befasst hatte, wissenschaftlich zu erklären und zu begründen**).

Er theilt die ekstatischen Zustände, welche das Hören von Recitationen hervorbringt, in vier Klassen. Die erste Klasse, welche die niedrigste ist, sei jene des einfachen musikalischen Wohlgefallens an der Melodie. Die zweite ist jene des Wohlgefallens an der Melodie und des Verständnisses des Sinnes der Worte mit Auffassung derselben in ihrer sinnlichen Bedeutung. Die dritte Klasse ist die der Uebertragung des Sinnes der Worte auf die eigenen Beziehungen zu Gott. Dies ist die Art der Moryden***) und der Anfänger; denn der Moryd hat nothwendiger Weise ein im voraus bezeichnetes Ziel vor Augen und dieses Ziel ist die Erkenntniss Gottes, dessen Begegnung und die Vereinigung mit Ihm im Wege der Anschauung im geheimen und der Enthüllung des Ihn verdeckenden Schleiers. Um dieses Ziel zu erreichen, hat der Moryd eine Bahn vor sich, die er durchwandern muss; er hat Werkübungen zn verrichten, die er vollbringen muss, er hat Seelenzustände zu bestehen, die in seinen Werkübungen sich ihm entgegenstellen. Hört er nun (im Gedichte) die Erwähnung des Tadels, der Ansprache, der Annahme oder Zurückweisung, der Vereinigung oder Trennung (mit oder von dem

*) Iḥjâ, IV, 414. Vgl. ibid. II, 334.

**) Iḥjâ, II, 333 — 357.

***) D. i. der angehenden Sufys.

geliebten Gegenstande), des Bedauerns über ein entschwundenes Glück oder des Sehnens nach dem erwünschten Anblick u. s. w., wie es oft in den Gedichten vorkömmt, so trifft nothwendigerweise das eine oder andere mit dem Seelenzustande des Moryd überein und diese Uebereinstimmung wirkt auf ihn wie der Funke auf den Zunder und entflammt sein Herz zu vollem Brande. In solchem Zustande überwältigt ihn die Sehnsucht und Liebesglut und in Folge dessen kommen vielfältige Seelenzustände über ihn.

Die vierte (und höchste) Klasse der Einwirkung der Recitationen ist die jener vollendeten Geister, die bereits über die Seelenzustände (aḥwâl) und die Ekstase (maḳâmât) hinausgelangt sind und deren Verständniss schon für alles andere ausser Gott verschlossen ist, so dass ein solcher seiner selbst entäussert ist, dass er seine eigenen Seelenzustände und Werkübungen nicht mehr kennt, und wie sinnenbetäubt sich versenkt in den Ocean der Gottesanschauung (shohud).

Diesen Zustand pflegen die Sufys mit dem Ausdruck der Vernichtung (fanâ = nirvâna) zu bezeichnen.

Wer aber einmal des Selbstbewusstseins sich entäussert hat, der ist noch weniger dessen bewusst, was ausser ihm liegt; es ist dann, als wäre sein Bewusstsein von allem, ausser dem Einzigen, Angeschauten (d. i. Gott) abgezogen. Derjenige, der aber ganz versenkt ist in die Betrachtung des Geschauten, ist ebenso wenig fähig der Betrachtung über das Schauen selbst als über das Auge (als Werkzeug des Schauens) noch über sein Herz, das ihm diese Wonne verschafft. Ebenso weiss der Trunkene nichts von seinem Rausch. Nicht mehr weiss der in Wonne Versunkene etwas von der Wonne selbst, sondern nur von dem Objecte seiner Wonne. Ein solcher Seelenzustand nun entsteht sowol mit Bezug auf die geschaffene Creatur als mit Bezug auf den Schöpfer selbst; nur ist er in letzterem Falle meistens wie das Zucken des Blitzes, der nicht Bestand und Dauer hat. Denn hätte ein solcher Seelenzustand längere Dauer, so würde die menschliche Natur nicht Kraft haben ihn zu ertragen und würde unter seinem überwältigen-

den Eindruck sich krümmen, bis sie zugrunde ginge. So erzählt man von Taury, dass er einst in einer Versammlung den Vers recitiren hörte:

> In der Minne zu Dir zog ich zu einem Haltplatze,
> Bei dessen Betretung die Sinne sich verwirren.

Unverzüglich gerieth er in einen ekstatischen Zustand und lief fort auf ein Feld, wo die Stoppeln von abgemähtem Schilfrohr standen, die wie Messer schnitten. Dort rannte er umher die Nacht hindurch bis zum Morgen und die Stoppeln zerschnitten ihm die Füsse. Wenige Tage darauf starb er.

Dies ist nun in Betreff des Verständnisses und der Ekstase die Stufe der höchsten Vollkommenheit, wie sie sich nur bei den Ṣiddyḳen (d. i. vollendete Heilige) vorfindet. Es ist dies die höchste Stufe; denn die Einwirkung des Hörens von Recitationen richtet sich nach dem Grade der Vollkommenheit. Diese aber ist in Zusammenhang mit den Attributen der Menschennatur, letztere ist aber an und für sich voll Mängel. Die Vollkommenheit besteht aber nun darin, dass der Mensch sich gänzlich seines Ichs entäussert und letzteres ganz vergisst, so dass, wenn er hört, er für Gott, durch Gott, in Gott und von Gott hört. Dies ist die Stufe der Vollendung, die jener erklimmt, der auf den Grund des Meeres der ewigen Wahrheit angelangt ist, der das Gestade der Seelenzustände und Werkübungen verlassen und sich vereinigt hat in dem reinen Born der Einswerdung (mit Gott).

In diesem Zustande ist die Seele zu vergleichen einer reinen Spiegelfläche, die an und für sich keine Farbe hat, sondern nur die Farbe des in ihr erscheinenden Bildes wiederspiegelt. So ist auch das Krystall; denn seine Farbe ist jene des Gegenstandes, auf dem es steht oder der darin enthaltenen Flüssigkeit. An und für sich ist es farblos; aber es hat die Eigenschaft, andere Bilder und Farben wiederzugeben. —

Es geben uns diese Worte Ghazzâlys den Beweis an die Hand, dass die ekstatische Richtung, weit entfernt abzunehmen, fortwährend mehr Raum gewann. Denn wenn ein so umfas-

sender Geist, ein so tiefer Denker, ein so erfahrener Kenner der Menschen und insbesondere seines Volkes, wie er es ist, sich hiefür ausspricht, wenn ihm kein Zweifel dagegen aufsteigt, ja wenn er selbst eine wissenschaftliche Begründung hiefür zu geben versucht, so musste wol diese Idee damals schon tiefe Wurzeln gefasst haben und allgemein verbreitet sein. Ghazzâly ist daher ein entschiedener Anhänger des Sufismus und der schwärmerischen Stimmung seiner Zeitgenossen. Er erzählt auch in seiner Selbstbiographie, wie er in Damascus, wohin er sich begab, während er in Bagdad seine Familie zurückliess, durch zwei Jahre sich ganz dem beschaulichen Leben und dem Studium des Sufismus widmete; er pflegte dort auf den Minaret der grossen Moschee zu steigen, schloss hinter sich das Thor ab und brachte so ganze Tage in der Einsamkeit zu; dann ging er nach Jerusalem, wo er in der grossen Moschee jeden Tag im Dome (Ṣachrah) sich einschliessen liess. Hierauf pilgerte er nach Mekka und Medyna. In seinen einsamen Betrachtungen aber erschlossen sich ihm Dinge, die, wie er sagt, nicht geschildert werden können, und er kam zuletzt zur vollsten Gewissheit, dass die Sufys allein den Weg Gottes wandeln, dass ihre Lehre die beste und schönste sei*). Allerdings versteht Ghazzâly unter dem Sufismus, dem er huldigt, jene Schule desselben, die mit Festhaltung der allgemeinen Principien des Islams sich in Uebereinstimmung mit der grossen orthodoxen Partei befindet, wenn auch dies nur äusserlich der Fall ist. Diese Art von Sufys hielten am Koran und an der Sonnah fest, aber interpretirten sie in allegorischer Weise. Die Mystik muss sich überall an eine positive Religion anlehnen, denn für sich allein hat sie keinen Halt.

Diese Sufys im Sinne Ghazzâlys geriethen daher auch weniger in Collision mit der Regierung und den Gesetzgelehrten; denn ihre Orthodoxie stand im ganzen fest und ihre ek-

*) Monḳiḏ, fol. 15.

statische Tendenz entsprach zu sehr dem Geiste der Zeit, um ernstlichen Widerstand hervorzurufen.

Neben diesen Bestrebungen gab es aber eine, wenn auch kleinere und weniger an das Licht der Oeffentlichkeit tretende Klasse, die sich auch als Moslimen geberdeten, aber ganz andere Ansichten vertraten. Es waren dies jene, die mehr zu den indisch-persischen Ideen sich hinneigten und unter mohammedanischer Maske eher alles waren als Moslimen [31]).

Die beiden schon früher bezeichneten Richtungen des Sufismus, nämlich die arabisch-ascetische und die persisch-pantheistische, bestanden also zu Ghazzâlys Zeit nicht blos fort, sondern es hatte die Kluft, welche sie trennt, sich selbst noch erweitert, wenn auch die islamische Hülle sie mehr oder weniger verdeckte.

IX. Antiislamische Bestrebungen.

Es ist von den Werken der älteren pantheistischen Mystiker ausser ihren poetischen Leistungen in persischer Sprache, wenig schriftliches Material auf uns gekommen. Ketzerische Werke wurden im Chalifenreiche mit wirksameren Mitteln verfolgt, als durch die Aufnahme in den Index. Es war mit Lebensgefahr verbunden Ansichten zu äussern, die offen in Widerspruch standen mit der herrschenden Religion. Es suchten daher diese persischen Sufys, die in ihren wissenschaftlichen Werken sich meistens der arabischen Sprache bedienten, ihre Ansichten durch eine conventionelle Geheimsprache zu verhüllen, die dem Uneingeweihten ganz unverständlich blieb.

Doch hat sich manches erhalten, das uns Einsicht in ihre Bestrebungen gewährt.

Vor allem ist es der Märtyrer seiner Ueberzeugung, der Scheich Sohrawardy, der als entschiedenster Vertreter dieser freigeisterischen Richtung des Sufismus betrachtet werden muss. Seine Werke haben auch bei den Persern und Türken mehr Anwerth gefunden, als bei den Arabern, und während in den arabischen Ländern Abschriften nicht

mehr zu finden sind, trifft man solche noch jetzt in den türkischen Bibliotheken.

Sohrawardy gehörte der orthodoxen Schule der Shafiʿiten an und erwarb sich als Gelehrter hohes Ansehn. Rechtsgelehrsamkeit studierte er in Marâghah, begab sich dann nach Isfahan, später nach Bagdad und Aleppo und befasste sich vorzüglich mit philosophischen Studien. Er gab sich den Beinamen „Jünger der Geisterwelt". Seine Lehre soll nach den arabischen Biographen auf die Vernichtung der bestehenden Religion hinausgegangen sein, was sie allerdings von jedem sagen, welcher der herrschenden orthodoxen Partei entgegenzutreten wagte. Er begründete in der That eine Sekte von Illuminaten, die den Namen: Ishrâḳijjun*) führten und deren mystisch-phantastische Lehren er in einem Werke niederlegte, das er „Ḥikmat alishrâḳ", d. i. Philosophie der Erleuchtung nannte. In Aleppo, wo er zuletzt sich aufhielt, scheint er auf den dortigen Vicekönig Malik Ẓâhir, den Sohn des berühmten Saladin, grossen Einfluss ausgeübt zu haben. Die orthodoxe Partei erwirkte von Letzterem sein Todesurtheil, das Malik Ẓâhir auch vollziehen liess, im Jahre 587 H. (1191 Ch.) Sohrawardy war kaum 38 Jahre alt. Sein noch jetzt erhaltenes einfaches Grabmal besuchte ich in Aleppo, wo sein Andenken unter der Bezeichnung Sohrawardy almaktul d. i. der Getödtete, keineswegs verschwunden ist. Das Grab liegt ausserhalb des Thores Bâb alfarag, rechts davon vor der Stadtmauer, dicht vor der in das Christenviertel Godaidah führenden Pforte. Es ist ein weiss übertünchter Grabhügel, der von einer niedrigen Mauer eingefasst ist. Das Volk behauptet, dass innerhalb der Umfriedung kein Baum, kein Strauch wachse. Ueberhaupt hat sich das Andenken an Sohrawardys wirklichen

*) Vgl. unter diesem Wort Vullers persisches Lexicon. Ich citire nach dem Gedächtniss, da ich das Werk nicht zur Hand habe. Die auf Sohrawardy ihren Ursprung zurückführenden Derwische nennen sich Nurbachshijjeh, d. i. die lichtspendenden. Vgl. Hammer: Geschichte des osmanischen Reiches, I, 139. (Kleine Ausgabe.)

Charakter verloren, und jetzt stellt sich das Volk denselben als einen Wundermann und Zauberer vor, der den Stein der Weisen besass und Gold zu machen verstand. Ja viele behaupten, er sei nie erdrosselt worden, sondern sei verschwunden und statt seiner hätte man ein Schemen hingerichtet. In der Nacht soll man oft ein seltsames Rauschen und Dröhnen aus seinem Grabe hören[32]).

Es lässt diese Volksüberlieferung vermuthen, dass Sohrawardys Leben und Ende in Aleppo wirklich einen ausserordentlichen Eindruck auf die Bevölkerung zurückgelassen habe und vielleicht auch seine Lehren tiefer eingedrungen waren, als die mohammedanischen Schriftsteller zuzugeben für gut finden.

Sohrawardys Schriften sind durch die Perser und Türken vor der Vernichtung bewahrt worden; die wichtigsten darunter sind das bereits oben genannte Ḥikmat alishrâḳ, das Werk Hajâkil annur, d. i. die Tempel des Lichtes, dann das Talwyḥât lauḥijjah, Lamḥât und andere. Aus den beiden ersten wähle ich hier einige Stellen aus, welche genügen, um zu beweisen, dass die Theosophie dieser persischen Sufys einen viel kühneren Gedankenflug nahm, als jene der arabischen Schule und dass in der That für sie der Islam nur äussere Form war.

Im Ḥikmat alishrâḳ finden wir die Einflüsse zweier ganz verschiedener Culturkreise in phantastischer Weise vereinigt zu einer wunderlichen Mischung von Philosophie und Mysticismus. Neuplatonische Ideen sind da in Verbindung gebracht mit einer Lichttheorie, die offenbar auf zoroastrische Lehren zurückgeht, und beide werden wieder mannigfaltig modificirt durch den Einfluss der monotheistischen Lehre des Islams, vorgetragen in der abstrusen Terminologie der arabischen Sufys, denen auch Sohrawardy besonders in Betreff der ekstatischen Zustände und der Gotteserkenntniss auf intuitivem Wege beistimmte. Auch der Einfluss des persisch-shyitischen Dogmas von den geistigen verborgenen Imâmen, deren immer nur einer auf Erden weilt, welcher dann die höchste geistige und religiöse Autorität seiner Zeitgenossen ist, lässt sich mit Sicher-

heit erkennen. Ich lasse hier die Vorrede zum Ḥikmat alishrâḳ in auszugsweiser Uebersetzung folgen:

„Lange habt Ihr, o werthe Freunde und Genossen — Gott schütze und behüte Euch! — mich gebeten, dass ich für Euch ein Buch schreibe, in welchem ich darstelle, was mir im Wege der Begeisterung (bildauḳ) in meinen einsamen Betrachtungen und Seelenkämpfen klar geworden ist. Die Wissenschaft ist keine Pfründe, die ausschliesslich nur einer Klasse von Leuten zukömmt*), hinter welchen die Pforte der Geisterwelt abgesperrt wird, so dass der Lehrling von den (überirdischen) Welten ausgeschlossen ist; sondern, jener der die Wissenschaft uns in Gnade verlieh, Er, der Horizont der Erleuchtung, geizt nicht mit den übersinnlichen Geheimnissen. Das schlechteste aller Zeitalter ist jenes, in dem der Teppich der freien Geistesforschung zusammengerollt, wo der Gedankenflug gehemmt, die Pforte der Intuitionen verschlossen und die Strasse der Contemplation versperrt ist.

Ich habe für Euch schon ehedem trotz hindernder Ereignisse einige Bücher verfasst über die Schule der Peripatetiker (mashshâ'yn) und in denselben deren Hauptmaximen in Kürze dargestellt. Hievon nenne ich das Compendium: Attalwyḥât allauḥijjah walʿarshijjah, welches ungeachtet seines geringen Umfanges viele wichtige Lehren enthält, dann die Abhandlung Lamḥât und andere Werke. — — —

Die Welt war nie ganz ohne Philosophie, und ohne einen Mann, der sie pflegte und welchen Beweise und offenkundige Thatsachen als solchen kennzeichneten. Dieser ist dann der Stellvertreter Gottes auf Erden (Chalyfat Allâhi fylʿarḍ) und so wird es bleiben, so lange Erde und Himmel andauern. Die Verschiedenheit der alten und neuen Philosophen beruht nur in den Worten und in der Verschiedenheit ihrer Darstellungsform und Beweisführung. Alle insgesammt erkennen die drei

*) Dieser Passus ist ein directer Angriff gegen die damals überaus mächtige nnd einflussreiche Klasse der Gesetzes- und Religionsgelehrten.

Welten an*), alle stimmen überein im Monotheismus und es besteht kein Streit zwischen ihnen in Betreff der Grundprincipien. Was nun den ersten Lehrer [33]) anbelangt (d. i. Aristoteles), so steht es zwar fest, dass er hoch zu schätzen sei, dass seine Weisheit gross und sein Scharfblick vollkommen sei; doch geziemt es sich nicht, die Verehrung gegen ihn so weit zu treiben, dass sie zur Verachtung seiner Meister führt, worunter besonders mehrere der reisenden und gesetzgebenden Philosophen zu rechnen sind, wie Agathodaemon, Hermes, Saklinos (Asklepios?) und ihresgleichen. Die Reihenfolge, in die sie eingetheilt werden können ist lang, ihre Hauptklassen aber sind folgende:

1) Der Theosoph (ḥakym ilâhy) ohne Speculation, 2) Der speculative Philosoph ohne Theosophie (ḥakym baḥḥâṯ ʿadym atta'alloh), 3) Der Philosoph, der ebenso sehr Theosoph als speculativer Philosoph ist, 4) Der Theosoph, der stark in der Theosophie, aber mittelmässig oder schwach in der Speculation ist, 5) Der Philosoph, der stark ist in der Speculation, aber mittelmässig oder schwach in der Theosophie, 6) der, welcher nach theosophischer und speculativer Befähigung strebt, 7) der, welcher nach theosophischer Befähigung allein strebt, 8) der, welcher nach speculativer Befähigung allein strebt. Trifft nun in einer Person die volle Meisterschaft in der speculativen und theosophischen Wissenschaft zusammen, so ist diese Person der Stellvertreter Gottes auf Erden. Findet sich eine solche Person nicht, so ist es der, welcher in der Theosophie vollendet ist, wenn er auch in der Speculation nur mittelmässig sei. Fehlt ein solcher, so ist es der, welcher vollendet ist in der Theosophie, ohne die speculative Philosophie zu besitzen. Dieser ist dann der Stellvertreter Gottes. Ein grosser Theosoph fehlt nie auf Erden. Der speculative Philosoph aber, der nur in dieser Richtung vollendet ist, ohne

*) Das ist: die irdische Welt ʿâlam almolk oder ashshahâdah, dann die Geisterwelt ʿâlam almalkut und die Gotteswelt ʿâlam algabrut.

es zugleich in der Theosophie zu sein, hat kein Anrecht an die Herrschaft anf dieser Erde. Denn ein Theosoph findet sich stets auf Erden vor und er ist höher berechtigt als der speculative Philosoph, um so mehr, als das Vicariat Gottes (Chilâfah) nicht unbesetzt bleiben kann. Unter dieser Herrschaft verstehe ich aber keine Gewaltherrschaft, sondern der Imâm, der zugleich Theosoph ist, kann öffentlich die Herrschaft übernehmen und ausüben oder auch insgeheim. In letzterem Falle nennt das Volk ihn den „(mystischen) Pol“ (ḳoṭb); ihm gebührt die Herrschaft und lebte er auch in der tiefsten Armuth. Kömmt nun wirklich die politische Macht in seine Hand, so ist sein Zeitalter lichterfüllt; geniesst aber das Zeitalter keine solche göttliche Leitung, so wird es von der Finsterniss überwältigt. Das edelste Streben ist das auf Theosophie und speculative Philosophie zugleich gerichtete; dann jenes, welches blos auf Theosophie geht, und zuletzt jenes, das blos speculative Philosophie zum Ziele hat. Dieses Buch ist nun bestimmt für jene, die gleichzeitig der Theosophie und speculativen Forschung sich widmen, nicht aber für jene, die der letzteren Richtung allein sich hingeben. Mit diesem Buche und dessen Mysterien wenden wir uns nur an den freien Denker (mogtahid) im Gebiete der Theosophie und die geringste Vorstufe, welche der Leser dieses Buches bereits erklommen haben muss, wenn er überhaupt einen Nutzen daraus ziehen will, ist die, dass der göttliche Blitz über ihn gekommen sei und er sich denselben gewissermassen angeeignet habe. Wer speculative Philosophie allein treiben will, der folge der Schule der Peripatetiker; denn für diesen Zweck ist sie gut und sicher. Wir aber haben in Betreff der ishrâḳischen Maximen nichts mit jenen zu reden und zu discutiren; denn für die Jünger der Ishrâḳ-Lehre (Ishrâḳijjun) lässt sich kein Gewinn erzielen ohne (göttliche) Lichtstrahlen; denn vieles von diesen Principien gründet sich auf solche Lichter. — — — So wie wir gewisse Sinneswahrnehmungen machen und einzelne ihrer Zustände mit Sicherheit erkennen, dann aber hierauf sichere wissenschaftliche Forschungen grün-

den, wie die Geometrie und dgl., ebenso machen wir im spiritualistischen Gebiete (ruḥânijjât) sichere Wahrnehmungen und bauen darauf weiter fort: wer aber diesen Weg nicht einschlägt, der versteht nichts von Philosophie.“ — — — —

Im weiteren Verlaufe stellt er eine eigenthümliche Lichttheorie auf, die wesentlich persischen Ursprung verräth. So bezeichnet er ein besonderes Licht mit dem altpersischen Worte Isfahbad̲ (nur alisfahbad̲, auch alanwâr alisfahbad̲ijjah) [34]. Die Gottheit selbst benennt er das Licht der Lichter (nur alanwâr). Andere Stellen sind neuplatonische Entlehnungen. So nimmt er einen Ort in den himmlischen Sphären (barâzich) an, wo die idealen Vorbilder (mot̲ul) der existirenden Dinge sich vorfinden*). Die Heiligen sowie die frommen Asceten nun hätten die Kraft, diese an jenem Orte befindlichen idealen Vorbilder in die wirkliche Existenz zn rufen und sie könnten daher nach Wunsch Speisen, Gestalten oder herrliche Melodien u. dgl. hervorrufen**). Die idealen Prototypen aller existirenden Dinge bestehen anfangslos und ewig fort in den himmlischen Räumen (barâzich) [35].

Eigenthümlich für einen Moslim ist die optimistische Weltanschauung Sohrawardys. Während der Islam die Welt als ein Jammerthal betrachtet, das irdische Leben als eine Zeit von Prüfungen, findet er, dass das Böse in dieser Welt viel geringer sei als das Gute***).

Beachtenswerth ist noch folgende Stelle: „Wisse, dass die Seelen, wenn die himmlischen Erleuchtungen für sie andauern, die materielle Welt zum Gehorsam verpflichten“†). „Ihre Anrufung wird dann in der höheren Welt erhört und es ist bereits von früher her der Schicksalsbeschluss, dass die An-

*) fol. 80. Es sind dies die παραδείγματα der Platonischen Ideenlehre.

**) fol. 80.

***) fol. 81.

†) Es findet sich eine Parallele hiefür in der den Bôdhisattvas zugeschriebenen Wunderkraft.

rufung dieser Person über diesen Gegenstand erhört werden solle. Das aus der höheren Welt ausstrahlende Licht ist das Elixir der Macht und der Wissenschaft, ihm gehorcht die obere Welt. In den geläuterten Seelen (annofus almogarradah) reproducirt sich ein Abglanz des Lichtes Gottes und es sammelt sich in ihnen ein schöpferisches Licht (nur challâḳ) an. So ist auch das böse Auge nichts anderes als Lichtkraft, die auf die Gegenstände einwirkt und sie schädigt."

„Die Sufys (achwân attagryd) werden von Lichteinwirkungen verschiedener Art erleuchtet, als: das blitzende Licht, das die Anfänger (ahl albadâjâ) heimsucht; es glänzt und verschwindet, wie das Wetterleuchten; für andere wieder zeigt sich ein stärkeres blendendes Licht, das mehr dem Blitze gleicht. Gleichzeitig lässt sich ein Geräusch vernehmen, wie das Rollen des Donners oder das Brausen im Kopfe, oder es erscheint ein sanftes Licht, das am besten in seiner Einwirkung sich vergleichen lässt mit dem Gefühle, das man empfindet, wenn man im Bade mit lauem Wasser übergossen wird u. s. w."

Wir haben bisher keine Aufklärung erhalten über die Frage, welche uns gerade am meisten interessirt, nämlich über die Gottesidee Sohrawardys. In seinem Werke Hajâkil annur (d. i. die Lichttempel) finden wir Antwort hierauf*).

Er entwickelt daselbst die monotheistische Gottesidee anfangs ganz correct in der gewöhnlichen Beweisführung der arabischen Scholastiker. Aber entschieden leugnet er jedes Attribut der Gottheit und stimmt also hierin mit den Mo'taziliten überein, schliesslich aber kommt doch seine Lichttheorie wieder zum Durchbruch; denn er sagt von Gott: „Er — der Ewige — ist offenbar durch sein Wesen; Er ist das Licht der Lichter (nur alanwâr); Er ist aber gleichzeitig (vor den Augen) verhüllt durch die Intensität seiner Erscheinung"[36]).

*) Hajâkil annur. Viertes Capitel, Abschnitt 1.

„Die erste Verbindung in der materiellen Welt war die Verbindung der Urmaterie (algauhar alḳâïm) mit dem absolut Existirenden (alawwal alḳajjum). Dieses ist die erste aller Verbindungen und deren edelste; die Urmaterie entbrannte in Liebe zu dem absolut Existirenden und dieses bezwang sie durch das Licht seiner absoluten Existenz und verhinderte sie, es einzuschliessen und mit seinem Lichte sich zu umgeben. Diese erste Verbindung fasste Liebe und Hass in sich und der eine Theil (der beiden) war edler als der andere. Das Verhältniss dieser Verbindung erscheint in der ganzen Welt wieder, es paarten sich die Körper und die Körper schieden sich wieder in Materielle und Immaterielle. Das Immaterielle aber bezwingt das Materielle und umfasst es in Liebe. Auf dieselbe Art theilt sich die trennende Materie in zwei Kategorien, in das Hohe und (folglich) Herrschende und in das Niedere, (also) Beherrschte. In derselben Art zerfallen die Körper in zwei Klassen, in ätherische und elementarische, ja die ätherischen selbst scheiden sich wieder in zwei Klassen, in Glück bringende (Jupiter und Venus u. s. w.) und Unglück bringende (Saturn und Mars u. s. w.)“ *).

Sohrawardys kosmogonische Theorie, welche selbstverständlich in vollstem Widerspruche zur Schöpfungsgeschichte des Korans steht, erinnert fast an die phönizische, wie sie Sanchuniathon uns überliefert, wo aus der Verbindung des Geistes (πνευμα) mit der Materie die Begierde (ποϑος) hervorging und hieraus weiter alle Dinge entsprangen. Es ist aber nicht nothwendig, so weit zurückzugreifen und wir werden am besten diese Ideen auf den Einfluss der neuplatonischen Philosophie zurückführen können. Wie dem aber immer sei, solche Vorstellungen lassen sich mit dem mohammedanischen Gottesbegriff nie und nimmer in Einklang bringen. Sohrawardy hat sich weit über dessen enge Grenzen hinausgesetzt und mit ihm seine sicher zahlreichen Anhänger und Verehrer.

*) Hajâkil annur Kap. V, Schlussabschnitt.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Der wichtigere Theil der wissenschaftlichen und literarischen Thätigkeit Sohrawardys fällt unter die Regierung des abbasidischen Chalifen Nâṣir, der im Jahre H. 575 (1179—80 Ch.), also 12 Jahre vor des Ersteren Hinrichtung zur Regierung kam. Nâṣir war der letzte Chalife, der auf eine selbstständigere und festere Weise die Herrschaft zu führen und selbst dem Chalifenreiche noch einmal etwas Glanz und Ansehen zu verleihen im Stande war. Er herrschte streng und hart. In religiösen Dingen befolgte er eine vollkommen orthodoxe Richtung und trat jeder Neuerung entgegen. Es stand aber Sohrawardy mit seinen Bestrebungen nicht allein. Zu jener Zeit scheint sich ein allgemeiner Hang zum Studium der philosophischen Wissenschaften (der Wissenschaften der Alten: ʿolum alawâil) geltend gemacht zu haben*), der damals von der religiösen Partei ebenso ungern gesehen ward wie in neuerer Zeit die Bestrebungen der Naturforscher von jenen unverständigen Zeloten angefeindet wurden, die da meinten, dass Religion und Wissenschaft nicht neben einander bestehen könnten. Nur trat man damals etwas ungenirter dagegen auf. Es ist uns der Bericht eines jüdischen Arztes erhalten, der als Augenzeuge dem Autodafé beiwohnte, das mit der Büchersammlung des gelehrten Abd assalâm (Ibn Gingy Dust) veranstaltet ward. Unter Aufsicht des Ḳâḍys von Bagdâḍ übergab man fast zur selben Zeit mit Sohrawardys Hinrichtung seine ganze Bibliothek den Flammen, weil sich darunter einige Bücher philosophischen Inhalts vorgefunden hatten, und zwar geschah dies auf ausdrücklichen Befehl des Chalifen**). Aber nicht blos mit solchen Waffen der rohen Gewalt ward die dem orthodoxen Islam gefährlich werdende Richtung bekämpft, sondern auch auf literarischem Felde entbrannte der Kampf

*) Auch Sohrawardy hatte sich mit diesem Studium befasst unter der Anleitung des berühmten Philosophen Mohammed Ibn Abd assalâm. Abulfarag. ed. Pococke, p. 454.

**) Abulfarag. ed. Pococke, p. 451, 452. Hammer-Purgst.: Lit.-Gesch. VII, 448. Ibn Aṯyr, XII, 199.

und wurde mit grosser Heftigkeit geführt. Von den zahlreichen Streitschriften, welche aus den beiden feindlichen Lagern hervorgingen, sind uns einige erhalten. Vor allem muss hier Ghazzâlys Abhandlung gegen die Anhänger der philosophischen Doctrinen (bekannt unter dem Titel: Tahâfot alfalâsifah) genannt werden, deren Ziel eben, wie Ghazzâly selbst unverhohlen sagt, ein rein destructives, gegen die Lehren der Philosophen gerichtetes ist. Ich verfolge, sagt er, hiemit nicht den Zweck, ein Lehrgebäude aufzustellen, sondern ich will nur jenes der Gegner niederreissen*).

Aber selbst unter unmittelbarem allerhöchsten Patronate des regierenden Chalifen wurde religiöse Polemik getrieben. Die Ironie des Schicksals wollte es, dass ein anderer Sohrawardy zum Werkzeuge hiefür auserwählt ward. Omar, der gleichfalls den Beinamen Sohrawardy trug, lebte als Religionsgelehrter und Sufy in Bagdad und hatte Zutritt am Hofe des Chalifen**). Nâṣir scheint nämlich sich besonders viel darauf zugute gethan zu haben, als Traditionist mit dem Glanze des Chalifats auch jenen der Gelehrsamkeit zu vereinigen***). Er trug daher, wol nur im vertrauten Kreise seiner Höflinge, Traditionen vor und stellte hiefür Vorlesungszeugnisse (igâzah) aus, wie die Professoren dies zu thun pflegten. Omar Sohrawardy hatte die Ehre, ein Schüler dieses gekrönten Hauptes zu sein. Mit Benützung der vom Chalifen vorgetragenen Traditionen verfasste er eine im Sinne Ghazzâlys nur viel mehr

*) Tahâfot, fol. 58 verso. Diese Abhandlung fällt übrigens zweifellos in die erste Epoche seiner literarischen Thätigkeit, wo er noch nicht jener sufisch-schwärmerischen Richtung huldigt, die in seinen späteren Werken, wie dem Iḥjâ und dem Monḳid oft sehr stark sich bemerkbar macht.

**) Seine Lebensbeschreibung findet sich in Ibn Challikân vit. 507, dann in Hammer-Purgstall: Literaturgesch. der Araber, VII, 316, 353, 403.

***) Er ist auch der Verfasser eines Werkes über die Tradition, das den Titel Ruḥ al'ârifyn trägt. Hammer: Geschichte der Ilchane, I, 135.

rhetorisch und weniger wissenschaftlich gehaltene Streitschrift gegen die Philosophen (unter dem Titel: Rashf annaṣâïḥ al'ymânijjah wa kashf alfaḍâïḥ aljunânijjah), die in so fern interessant ist, als der Chalife selbst häufig darin als Autorität citirt wird. Seine leidenschaftlichen Declamationen gegen die Wissenschaft ohne Glauben sind in hohem Grade charakteristisch für die Zeit, in der er lebte. Diese Schrift liefert uns den Beweis, wie allgemein sich bereits die sufische Anschauung in allen Kreisen verbreitet hatte; denn Omar bekämpft die sogenannten Philosophen ganz vom Standpunkte der orthodox-sufischen Schule. Der orthodoxe Islam war ohne es zu merken sufisch geworden und das am Hofe des Chalifen selbst, des geistlichen Oberhauptes der orthodoxen Kirche des Islams. Omar schwärmt daher für ekstatische Zustände und Erkenntniss Gottes durch dieselben (Ḏikr), für ascetische Uebungen, welche, wenn durch vierzig Tage fortgesetzt, die göttliche Erleuchtung zur Folge haben, indem Gott an jedem der vierzig Tage einen der Schleier fallen lasse, die ihn vor dem Menschen verhüllen [37]).

X. Entartung des Islams.

Es hatte somit im Schoosse des Islams selbst ein gewaltiger Umschwung stattgefunden. Die äusserliche Form der Religion war unberührt geblieben, das Ceremoniell der vorgeschriebenen geistlichen Uebungen, die Gebetformeln waren dieselben, wie unmittelbar nach Mohammeds Hinscheiden; aber der Geist war ein anderer geworden. Man umgab nach wie vor den Koran und die Tradition mit derselben abergläubischen Verehrung; aber man legte einen anderen Geist hinein, verstand sie anders und wo der Sinn zu unzweideutig war, nahm man zu allegorischen Erklärungen seine Zuflucht, um sie mit den herrschenden Ideen in Einklang zu bringen. Der orthodoxe Gottesbegriff der ersten Jahrhunderte war roh, anthropomorphistisch, aber dogmatisch scharf begrenzt, jener des späteren Islams war mystisch-unbestimmt, wenn auch

mehr spiritualistisch. Das Religionssystem des Islams war in den ersten Zeiten streng positiv, apodictisch abgeschlossen, unerschütterlich; wie aus Stahl gegossen, schien es nur gebrochen, aber nicht gebogen werden zu können. Unter dem Einfluss der sufischen Lehren ward es mystisch-unsicher, schwärmerisch-unfassbar, allegorisch-unklar, schliesslich geschmeidig wie ein nasser Fetzen für jeden, der Geschicklichkeit genug besass, seine religiösen Ansichten nur der Form und Einkleidung nach hiemit in anscheinende Uebereinstimmung zu setzen. Jeder überspannte Kopf, der es verstand, halbwegs correcte Verse zu machen, konnte nun leicht nicht blos für einen Poeten, sondern auch für einen gotterleuchteten Sufy gelten. Der poetische Unsinn des Omar Ibn Fâriḍ verschaffte ihm so den Ruf eines der grössten mystischen Dichter. Jeder verrückte Derwisch musste nun unbezweifelt wie ein Heiliger verehrt werden.

In der That fällt in diese Zeit die Gründung der meisten Derwischorden, so der Ḳâdirijjah*), der Rifâʿijjah**), der Junisijjah***), der Mewlewijjeh†), der Shâḏilijjah††). Die Entstehung dieser religiösen Orden, so sehr sie auch mit dem ursprünglichen Geiste des Islams in Widerspruch stand — Mohammed soll gesagt haben: Es giebt kein Mönchthum im Islam†††) — war eine nothwendige Folge der immer grösseren Einwirkung des Sufismus auf den Islam und der allmäligen geistigen Umwälzung, die im Schoosse des letzteren sich vollzogen hatte [38]). Allerdings war der häretische Sufismus eines Ḥallâg und Sohrawardy glücklich beseitigt worden; aber

*) Gestiftet von Abdalkâdir Gylâny († H. 561=1165—66 Ch.)

**) Gestiftet von Ahmed Rifâʿy († H. 578=1182—83 Ch.)

***) Gestiftet von Junis Ibn Mosâʿid († H. 619=1222 Ch.)

†) Gestiftet von Galâl addyn Rumy († H. 672=1273—4 Ch.)

††) Gestiftet von Abul-Ḥasan Shâḏilŷ († H. 656=1258 Ch.)

†††) Diesen Ausspruch übersetzt Sprenger anders. Leb. d. Moh. I, 389, Note 1.

dafür ging der angeblich orthodoxe Sufismus eines Gonaid und seiner Nachfolger immer mehr in das Fleisch und Blut des Islams über. Im gleichen Maasse mit einem bei der zunehmenden Verwilderung und dem Verfall der wissenschaftlichen Cultur grenzenlos gesteigerten Fanatismus machte auch eine exaltirte Religionsschwärmerei sich immer allgemeiner geltend, und auch der Betrug begann diese Richtung auszubeuten. Die wahnsinnigsten Phantasien fanden bereitwillig Glauben und Beifall, alles ward geglaubt, wenn es nur recht wunderbar und seltsam war. In dieser letzten Beziehung hat der vielgenannte Ibn ʿAraby Unübertroffenes geleistet. Sein Leben und Wirken wirft auf seine Zeit ein zu eigenthümliches Licht, als dass wir es mit Stillschweigen übergehen könnten, um so mehr, da er noch jetzt bei Arabern, Persern und Türken als der grösste mystische Schriftsteller bewundert und gepriesen wird.

Ibn ʿAraby mit dem ihm später beigelegten Ehrennamen Moḥjy-ddyn d. i. Wiederbeleber der Religion ausgezeichnet, war ein geborener Spanier. Er kam in Murcia im Jahre H. 560 (1164—65 Ch.) zur Welt, machte später einige Studien in Sevilla und wanderte in seinem acht und dreissigsten Lebensjahre nach dem Osten, wo er Aegypten, Ḥigâz, Bagdad, Mosul, Kleinasien und Syrien besuchte und zuletzt in Damascus sich niederliess. Es glückte ihm wahrscheinlich in seiner Heimath nicht, die beabsichtigte Prophetenrolle zu spielen — denn nemo in patria propheta — und so entschloss er sich schon im vorgerückten Mannesalter, wo anders sein Glück zu versuchen. Er schrieb zahlreiche Werke mystischen Inhalts, deren umfangreichstes und berühmtestes den Titel: Alfotuḥât almakkijjah, das ist: die mekkanischen Eroberungen trägt und gewissermaassen eine Encyklopädie des Mysticismus sein sollte. Es ist zwölf Quartbände stark. Sein Glaubensbekenntniss ist streng correct und stimmt sein Gottesbegriff fast ganz mit dem von Ashʿary aufgestellten überein*). Der

*) Es findet sich bei Shaʿrâny in seinem Werke: Jawâḳyt, I, 5, 6, 7.

strengste mohammedanische Theologe könnte nichts daran auszusetzen haben. Vergleichen wir aber andererseits hiemit die seltsamen Geschichten, die er in seinen Werken vorträgt, so finden wir da des Anstössigen so viel, dass wir staunen müssen über die Verblendung eines Zeitalters, das solche Dinge ruhig hinnehmen, ja selbst noch sich dafür begeistern konnte.

Es war schon früher nicht selten, dass fromme Sufys mit dem Propheten Chiḍr, dem ewig jungen, Begegnungen und Besprechungen gehabt haben wollten*), Ibn ʿAraby aber ging darin noch weiter und er erzählt in seinen Fotuḥât von häufigen Conversationen mit allen gewesenen und zukünftigen Propheten**). Ja mit Gott selbst wollte er eine längere Unterredung geführt haben, die er Wort für Wort erzählt***). Während sein Gottesbegriff vollkommen spiritualistisch ist, erzählt er andererseits, dass die göttliche Inspiration dem Menschen auch auf schriftlichem Wege von Gott mitgetheilt werde†). Eine solche himmlische Correspondenz ist, wie er ganz ernst versichert, daran zu erkennen, dass man sie, wie man auch das Blatt wendet, von jeder Seite lesen kann††). Ebenso gross ist der Widerspruch zwischen seinem spiritualistischen Gottesbegriff und seiner ganz sinnlichen Auffassung des Paradieses, wo er den Huris ganz und gar die Rolle irdischer Odalisken zuweist†††).

*) Hammer-Purgst.: L.-G., IV, 268, VI, 373, 378. Vgl. Sprenger: D. Leb. Moh., II, 467. Eines der interessantesten Werke Shaʿrânys, welches den Titel: Almyzân alchiḍrijjah trägt, ist, wie er versichert, in Folge einer Unterredung mit dem Propheten Chiḍr geschrieben. Es darf nicht verwechselt werden mit einem andern Werk desselben Verfassers, das den Titel: Almyzân alkabyr hat.

**) Fotuḥât, Abschnitt 367, Abschnitt 463.

***) Shaʿrâny: Jawâḳyt, I, 181.

†) Fotuḥât: Abschnitt 285, Shaʿrâny, II, 103.

††) Fotuḥât: Abschnitt 325, Shaʿrâny, II, 104.

†††) Fotuḥât: Abschnitt 369, Shaʿrâny, II, 238.

Von sich selbst erzählt er eine Reihe von Visionen. So betete er einst in der Kaaba und als er den schwarzen Stein küsste, sprach er nach üblicher Weise das mohammedanische Glaubensbekenntniss aus. Kaum war es aber seinem Munde entflohen, so verwandelte es sich in die Gestalt eines Engels; der schwarze Stein öffnete sich und das in einen Engel verwandelte Glaubensbekenntniss schritt durch die Oeffnung in den Stein hinein, der sich nun wieder schloss und zu Ibn ʿAraby sprach: Siehe, dies ist ein Depositum, das ich für dich bis zum Tage des jüngsten Gerichtes aufbewahre*).

In mancher Beziehung vertrat er übrigens eine mehr rigoristische und daher eher dem arabischen als dem persischen Sufismus entsprechende Richtung. Namentlich drang er auf strengste Erfüllung der Vorschriften des religiösen Gesetzes**). Er trat offen der indisch-persischen Lehre entgegen, dass für jenen, der den höchsten Grad der spirituellen Vollkommenheit erlangt habe, die Schranken des positiven Sittengesetzes fallen[39]).

Gegen die shyitische Lehre der Infallibilität des jeweiligen Imams sprach er sich auf das Unzweideutigste aus, indem er folgende Verse niederschrieb:

Staunen muss ich ob des Infallibeln, dem man sagt: Befolge (das Gesetz),
Bring' keine Häresien auf und urtheile nach der göttlichen Offenbarung.
Wie kann man meinen, der Infallible entscheide nach freier Wahl,
Mit der göttlichen Inspiration, und doch ist keine andere Bewahrheitung dafür da, als er allein***).

Ebenso untersagt er jedem im sufischen Wissen Vorgeschrittenen (ʿârif), sich mit Gott zu identificiren und zu sagen: Ich bin Gott! Jedem ʿÂrif ist dies strengstens verboten und wenn er auch in die nächste Nähe der Gottheit bereits vorgedrungen

*) Fotuḥât: Kitâb alḥagg. Shaʿrâny, I, 143.

**) Shaʿrâny, I, 187.

***) Fotuḥât 346, Shaʿrâny, II, 162.

wäre*). Er bekämpft also die pantheistische Richtung des Sufismus, die vorzüglich bei den Persern Anklang fand.

Ibn ʿAraby geht übrigens in seiner Orthodoxie selbst so weit, jene rein körperlichen Prädicate Gottes, die im Koran oder in der Tradition vorkommen, wie: die Hände, die Augen, der Fuss, das Lachen u. s. w. als echte wirkliche Eigenschaften Gottes ausdrücklich anzuerkennen. Allerdings fügt er bei, dieselben seien ohne weitere Schlüsse daraus abzuleiten, einfach hinzunehmen und zu glauben und zwar immer nur so weit als Gottes Wesenheit und Majestät damit im Einklange steht. Man müsse eben daran glauben, ohne darüber nachzudenken, weil alles, was Gott durch den Mund seiner Propheten von sich selbst verkündigt hat, unbedingt geglaubt werden müsse**).

Er bekämpft ebenso jene, die Gott als ein ganz eigenschaftsloses und unfassbares Wesen hinstellen (tanzyh) und nicht minder jene, die ihm menschliche Eigenschaften beilegen und hiedurch dem Menschen ähnlich machen (tashbyh)***). Es wird auch, um die allzu anthropomorphistischen Stellen des Korans und der Tradition zu deuten, zu einer ganz willkürlichen allegorischen Erklärung die Zuflucht genommen. So wird eine Tradition überliefert, wo es von Gott heisst, dass er die Füsse vom (himmlischen) Thron herabhängen liess auf den Sitz: wo nach Ibn ʿAraby unter dem Ausdruck „die beiden Füsse“ das Gebot und Verbot oder das Gute und Böse zu verstehen seien†).

Welches Ziel Ibn ʿAraby anstrebte, da er zuerst als Schriftsteller und Verkünder einer neuen Lehre des Sufismus auftrat, welche Umstände ihn bestimmten, diese Bahn einzu-

*) Fotuḥât im Abschnitt Bâb alasrâr. Shaʿrâny, I, 78.

**) Fotuḥât, Abschn. 3. — Shaʿrâny, I, 132.

***) Fotuḥât, Abschn. 73, Abschn. 77, Abschn. 2. — Shaʿrâny, I, 132, 133, 134, 135.

†) Fotuḥât, Absch. 198, 374. — Shaʿrâny, I, 136.

schlagen: darüber fehlen uns sichere Nachrichten. Fast scheint es, als ob er Anfangs selbstsüchtige Zwecke verfolgt habe und, den Aberglauben seiner Zeit ausbeutend, entweder als Emissär (dâʿy) für einen religiösen Imamats-Prätendenten oder für sich selbst Propaganda zu machen suchte. Ersteres könnte aus einigen Stellen gefolgert werden, wo er in geheimnissvoller Weise von dem spirituellen Oberhaupte seines Jahrhunderts (ḳoṭb) spricht, mit dem er in Fez zusammengetroffen sein will im Jahre 593 H. (1196—97 Ch.)*). An einer anderen Stelle erzählt er von einer Zusammenkunft, die er ebenfalls in Fez mit dem Heiligen (waly) seines Jahrhunderts gehabt habe im Jahre 595 H. (1198—99 Ch.)**); derselbe sei edel durch seine Abstammung und seinen hohen Sinn, er habe an ihm den Siegel der Heiligkeit (alwilâjat almoḥammadijjah) mit eigenen Augen gesehen; doch wollten seine Mitbürger seine hohen Eigenschaften nicht anerkennen***). Die Chalifen Abu Bakr, Omar und Osmân erklärt er ebenfalls für solche spirituelle Oberhäupter.

Die Heiligen stellt er als unmittelbare Nachfolger der Propheten hin und verlangt vom Volke, dass es ihnen unbedingten Glauben schenke. An anderen Stellen suchte er aber sich als Wundermann, als Gottesvertrauten, als eine Art Vicepropheten geltend zu machen. So sagt er: †) Ich kam mit keinem Propheten häufiger zusammen, als mit Jesus; so oft wir uns sahen, ermahnte er mich, fest im Glauben auszuharren im Leben und im Tode. Er nannte mich stets: O Geliebter! und schärfte mir schon in der ersten Zusammenkunft ein, der Ascesis (zohd) und Selbstläuterung (tagryd) mich zu ergeben[40]).

*) Fotuḥât, Abschn. 462. — Shaʿrâny, II, 102.

**) Fotuḥât, Abschn. 73. — Shaʿrâny, II, 111.

***) Fotuḥât, Absch. 463. — Shaʿrâny, II, 102.

†) Fotuḥât: Abschn. 73. — Shaʿrâny, II, 32.

Ein anderes Mal hatte er eine Begegnung mit Mohammed und sah alle Propheten von Adam angefangen bis auf ihn. Ebenso zeigte ihm Gott sämmtliche Gläubige, die gelebt haben und leben werden bis zum Tage des Gerichtes.

In derselben Offenbarung (kashf) sah ich, erzählt er, alle Klassen der Propheten, Gottgesandten und ihrer Anhänger und sah alle jene Dinge mit den Augen, an deren Existenz in der oberen und unteren Welt ich bisher geglaubt hatte*).

Die oftmaligen Versicherungen, mit welchen Ibn ʿAraby diese Erzählungen begleitet, die häufige Wiederholung derselben, ihr Inhalt: — alles das sind Umstände, die uns nöthigen, offen die Meinung zu bekennen, dass Ibn ʿAraby, wie dies gewöhnlich bei solchen Schwärmern der Fall ist, nicht ganz frei von dem Verdachte des Betruges sei und ich glaube, dass, wenn man auch noch so viel der ekstatischen Geistesdisposition, die in jener Zeit allgemein war, zugute halten will, doch Ibn ʿArabys Visionen sich hiedurch allein nicht genügend erklären lassen. Unter seinen Landsleuten war eine allerdings kleine Zahl besonnener Köpfe, die seine Visionen beiläufig so beurtheilten, wie wir es jetzt thun; ich nenne darunter gern die Geschichtsschreiber Ḏahaby und Sobky. Aber die grosse Masse begeistert sich immer am liebsten für das Unsinnigste**).

Es erinnert Ibn ʿArabys angeblicher Verkehr mit den Geistern an die spiritualistischen Extravaganzen der Gegenwart, an die Geistererscheinungen der Seherin von Prevorst und an die in den letzten Jahren von Baron Guldenstubbe in Paris angestellten, wie er versichert, höchst erfolgreichen Versuche zur Einleitung eines schriftlichen Verkehrs mit den Geistern der Verstorbenen. Er will eine Sammlung von 500 Geisterautographen besitzen, darunter welche von Isokrates,

*) Fotuḥât: Abschn. 365. — Shaʿrâny, II, 32.

**) Shaʿrâny, I, 10, 12.

Cicero, Virgil, Julius Cæsar u. s. w. Selbst zu Geisterphotographien will man es neuerlich gebracht haben. Das Tischrücken gilt bei vielen noch jetzt als eine Manifestation der Geisterwelt. Die Leistungen der Brüder Davenport werden noch von manchen als durch übernatürliche Kräfte verursacht betrachtet. In Paris und Boston haben sich spiritualistische Schulen gebildet, welche Zeitschriften herausgeben (Revue spiritualiste, Banner of light u. s. w.).

Ich glaube, dass Baron Guldenstubbe eben so wenig wie Swedenborg und Ibn ʿAraby reine Betrüger seien. Selbsttäuschung ist auch dabei im Spiele. Doch muss ich offen gestehen, dass bei einem Vergleich der spiritualistischen Bestrebungen der europäischen Gegenwart und der arabischen und persischen Mystiker mir die letzten ungleich höher zu stehen scheinen. Eigenthümlich ist, dass Guldenstubbe in seiner allgemein religiösen Ueberzeugung zu demselben Resultat gekommen ist, wie die persischen Sufys, nämlich dass alle Religionen nur einen relativen Werth haben, nur Phasen des gesammten Entwicklungsganges der Menschheit seien und dass eine allgemeine Religion anzustreben wäre. Guldenstubbe tritt — vermuthlich ist er Protestant — mit aller Kraft dem Katholicismus sowol als dem Materialismus unserer Zeit entgegen*).

In dem lieblichen Dorfe Sâliḥijjah am Fusse des Ḳâsiunberges, wo man die entzückendste Aussicht über die Stadt Damascus und die herrliche grüne Ebene geniesst, liegt Ibn ʿArabys Grabmal, das noch jetzt ein Wallfahrtsort frommer Damascener ist. Ich besuchte es zu wiederholten Malen. Die darüber gebaute Moschee trägt den Namen: Moschee des Moḥjy-ddyn und ist mit ihrem bunten Portal unstreitig die schönste im ganzen Dorfe. Das Grab des grossen Mystikers, dem der Ehrentitel: „der rothe Schwefel (kibryt alaḥmar)"**)

*) Vgl. Westermanns Monatsschrift 1866: Decemberheft, p. 259, Aufsatz von Perty: Der Spiritualismus und seine Bekenner.

**) Es hat dies im Arabischen dieselbe Bedeutung, wie bei uns: „der Stein der Weisen."

beigelegt wird, ist ein doppeltes. Es sind nämlich in der Moschee zwei Gräber, die beide für das seine gelten; das eine ist dicht an der Moschee und ein Thor führt aus dem Innern des Gebäudes dahin. Ueber das Grab ist eine Kuppel gewölbt; ehemals pflegte man dieses Grab zu besuchen; in der Folge aber fand man das Oeffnen und Zuschliessen der Thore zu mühsam und besuchte nur das zweite Grab, das allein jetzt unter dem Volke als das Grab Ibn ʿArabys bekannt ist. Man steigt auf einigen Stufen hinab. Eine Kuppel ist darüber erbaut*).

Hier ruht also dieser heilige ebenso grosse Schwärmer als Betrüger, noch jetzt als Wundermann vom Volke in hohen Ehren gehalten und auch von den Gelehrten und Literaten als ein gotterleuchteter Theosoph, ja als ein Heiliger ersten Ranges betrachtet**). Die Zahl seiner sämmtlichen Schriften und Abhandlungen belief sich nach dem Zeugnisse des gelehrten Fairuzâbâdy auf mehr als 400 Werke, wovon die „mekkanischen Eroberungen" in zwölf Quartbänden und die „Cameen der Weisheitssprüche (foṣuṣ alḥikam)" die berühmtesten sind. Gross ist die Zahl jener Gelehrten und Schriftsteller, die in ihren Werken oder Abhandlungen seiner ehrende Erwähnung thun***).

Der Erfolg solcher religiöser Betrüger reizte, wie immer, zur Nachahmung und es fehlte daher hinfort nicht an gottbegeisterten Scheichen. Ich will nur hier den Scheich Junyny†) nennen, der ein Vorbild jener Derwische ist, die gegenwärtig in allen grösseren Städten des Orients getroffen werden, und von denen man nicht sagen kann, was sie mehr

*) Meine Topographie von Damascus, II, 25.

**) Shaʿrâny, I, 9.

***) Shaʿrâny hat vieles hierüber zusammengestellt. Jawâḳyt, I, 9, 10, 11, 12, 13. Fairuzâbâdy, der Autor des Ḳâmus ist Verfasser einer Biographie des Ibn ʿAraby und spricht von ihm in enthusiastischen Ausdrücken. Shaʿrâny, I, 12.

†) Hammer-Purgst.: L.-G. VII, 399. Er starb H. 617 (1220 Ch.).

seien, Betrüger oder Narren. Wie sehr diese excentrische Tendenz dem Volksgeiste entsprach, beweist die Schnelligkeit, mit welcher das Andenken irgend eines berühmten Sufy mit einem üppigen Kranze von wundervollen Legenden umgeben ward. Ich will nur zum Beispiele auf die noch gegenwärtig in Damascus im Volke fortlebenden Wundergeschichten über den berühmten Scheich Reslân hinweisen*).

Mit dem unaufhaltbaren politischen Verfall nahm auch der Aberglaube, die Unwissenheit, der Fanatismus in grossartigem Maassstabe zu. Die Derwischorden breiteten sich nicht nur mehr und mehr aus, sondern verstärkten sich auch durch neue Stiftungen; so ward der noch jetzt sehr zahlreiche Nakshbendy-Orden im Jahre H. 719 (1319), der Saʿdijjah-Orden von Saʿd addyn Gibâwy im Jahre H. 736 (1335) gestiftet, und viele andere. Wenn auch an den Hochschulen der Moscheen und an den Medresehs der alte spiritualistische Gottesbegriff, die alte streng abgeschlossene Dogmatik in derselben Form vorgetragen werden, in welcher Ashʿary sie zum Abschlusse brachte, so hat sich doch in den grossen Massen eine dem früheren Islam fremde Anschauung des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit verbreitet. Der Glaube an die Fürsprache der Heiligen gewann immer grösseren Einfluss und rief ein Pantheon von Heiligen ins Leben, in dem auch weibliche Heilige nicht fehlten (Sitty Zeineb, Sitty Nefysch in Kairo u. s. w.). Durch die wanderlustigen Derwische, die alle Länder des Ostens und Westens durchzogen, wurden schwärmerische Religionsideen, sufische Träumereien immer mehr und mehr verbreitet. Der Sufismus lebte daher nicht blos fort, sondern entwickelte sich in ganz ausserordentlichem Masse. Doch dauerte auch die Spaltung, die sich schon von Anbeginn bemerkbar gemacht hat, noch jetzt fort; in den arabischen Ländern blieb er mehr mit dem religiösen Gesetze in Einklang; in Persien und Indien hingegen

*) Vgl. Kremer: Mittelsyrien und Damascus, p. 157, 158, 159.

ging er ganz in eine pantheistische Poesie über, welche den monotheistischen Gottesbegriff des Islams gänzlich umgestaltete*). Die Türken, welche bald die herrschende Nation des Islams wurden, förderten nichts selbstgedachtes zu Tage, sondern nährten sich nur mit arabischen und persischen Ideen, welche letztere ihre Dichtkunst fast ausschliesslich beherrschen.

XI. Rückblick.

Schon über tausend Jahre befassen sich die Gelehrten des Islams mit der Speculation über den Gottesbegriff; zahllose Werke, viele darunter sehr umfangreich, wurden geschrieben, blutige Kämpfe, lange innere Wirren entstanden aus den verschiedenen Auffassungen derselben Idee. Nachdem wir nun deren wichtigste Entwicklungsphasen verfolgt haben, bleibt noch eine Frage zu beantworten: Welches sind die Endergebnisse der Forschung über die Gottesidee? Haben sich die Moslimen zu einer würdigeren Auffassung des Göttlichen emporgeschwungen oder nicht? Ist es ihnen besser als uns Europäern gelungen, die Kluft, welche das Endliche vom Unendlichen trennt, zu ergründen?**) Haben sie doch wenigstens das Göttliche von einer neuen Seite zu erfassen gesucht und vielleicht doch einen schwachen Dämmerschein vom Jenseits gewonnen? Bis zum Wahnsinn sannen und grübelten einzelne Denker über das Wesen der Gottheit; aber schliesslich, wenn nicht alle Besinnung ihnen abhanden gekommen, lassen sie verzweiflungsvoll die Hände in den Schooss sinken und rufen: Gott ist durch den menschlichen Verstand nicht zu ergründen!

*) Doch treten auch in den Gedichten des jüngsten arabischen Sufy, des Scheich Abd alghany Nâbolsy, die persischen Ideen sehr deutlich hervor.

**) Rückert: Weisheit des Brahmanen, III. Aufl. p. 631:

Begreifen willst du Gott? lass deinen blöden Eifer!
Denn mehr muss sein als das Begriffne sein Begreifer.

So sagt Ghazzâly:*) Es giebt da welche, die behaupten, dass die Wesenheit der göttlichen Dinge sich nicht durch den Verstand ergründen lasse, indem der Mensch nicht die Macht besässe, sich darüber Einsicht zu verschaffen. Desshalb soll schon der Gesetzgeber (d. i. der Prophet) gesagt haben: Denket über die Werke des Schöpfers nach, nicht über sein eigenes Wesen**). In demselben Sinne spricht sich Ibn ʿAraby aus, der als Sufy nur die Intuition Gottes im Wege der mystischen Verklärung zulässt***). Poetisch wie immer entwickelt Ghazzâly die Gründe, wesshalb Gott nicht auf speculativem Wege erkannt werden kann, wie folgt: „Der erste Grund ist die Verborgenheit und Tiefe seines Wesens, der zweite Grund liegt aber in der Intensität seiner Manifestation. Denn gerade so wie die Fledermaus wol in der Nacht, aber nicht bei Tage sieht, und das aus dem Grunde, weil ihr Auge so intensives Licht nicht ertragen kann: ebensowenig können unsere unzureichenden Verstandeskräfte die Schönheit der göttlichen Majestät in der Fülle ihrer Strahlenpracht und ihres Glanzes betrachten"†). — Es ist ganz logisch desshalb, wenn verschiedene Gelehrte das Nachdenken über Gottes Wesen und Eigenschaften für gefährlich erklären††). Es fruchteten aber solche Rathschläge wenig gegenüber dem stets gleich regen Drange nach Erkenntniss, und das Studium der Einheitslehre Gottes, der Theologie, blieb massgebend auf den Hochschulen des Ostens. In Europa wagte zuerst Hobbes es auszusprechen, dass der Gottesbegriff kein Gegenstand der Philosophie sei; aber dennoch wollte fast keiner der neueren Philosophen stillschweigend daran vorübergehen. Vergleichen

*) Im Tahâfot, fol. 49 verso. Ebenso Omar Sohrawardy im Rashf annaṣâiḥ, fol. 69.

**) Ebenso wird das Nachdenken über die Attribute Gottes untersagt. Iḥjà, IV, 540.

***) Shaʿrâny: Jawâḳyt, I, 71, 77, 154.

†) Ghazzâly: Iḥjà, IV, 396.

††) Ghazzâly: Iḥjâ, IV, 539. Shifâ, II, 333.

wir nun die Resultate, zu welchen sie gelangten, mit jenen der Araber, so zeigt sich uns eine überraschende Gleichförmigkeit des rein negativen Ergebnisses.

Scotus Erigena betrachtet unter dem Einflusse der dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften Gott als den Urquell des Existirenden, ihm ist er der über das Wesen und Sein und über die möglichen Bestimmungen desselben, mithin über die Kategorien Erhabene, der durchaus Unbegreifliche und Unaussprechliche, von dem nichts in der eigentlichen Bedeutung der Worte, sondern alles nur uneigentlich und sinnbildlich ausgesagt werden kann. Alles das hat Mohammed kürzer und beredter ausgedrückt in dem Koranverse: Sprich: Er ist der Gott — einer, Gott der Ewige. Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, und niemand ist Ihm gleich.

Gott wird Sein genannt — sagt Scotus Erigena weiter —; aber eigentlich ist er nicht Sein; denn diesem ist das Nichts entgegengesetzt. Er ist daher über das Sein erhaben. Er wird auch Güte genannt; er ist aber eigentlich nicht Güte; denn dem Guten steht die Bosheit gegenüber, er ist daher übergut*).

Die Lehre von der Rückkehr des Alls zu dem Ursprunge, wo die Welt des Mannigfaltigen, die zugleich mit der Zeit und dem Raum aus der Ideenwelt und dem göttlichen Worte hervorgebrochen ist, wieder in das ideale oder spirituelle Zeitlose und Raumlose sich zurückziehen wird, ist übereinstimmend mit der sufischen Lehre von der Rückkehr zum Beginn (al-ma'âd**) ilà-lmabda'), das ist von der schliesslichen Vereini-

*) Hiemit vergleiche man, was die Araber über die sogenannten negativen Attribute (aṣṣifât assalabijjah) lehren, womit sie den Gottesbegriff ganz negativ definiren. Anwâr ḳodsijjah, p. 118; Mawâḳif, p. 12. Des Erigena Ideen über diese Frage gehen auf den Pseudo-Dionysius zurück. Vgl. Ueberweg: Grundriss d. Gesch. d. Philos. II. Th., I. Abth., p. 94.

**) Der Ausdruck: maʿâd kommt schon im Koran vor, Sur. 28,85. Vgl. Sprenger: D. L. M. II, 22.

gung aller geschaffenen Wesen in Gott. Auch hiefür kann Erigena nicht das Recht der Erfindung in Anspruch nehmen*).

Thomas Campanella reproducirt die arabische Idee der Rede Gottes**), indem er behauptet, dass Gott sich auf zweierlei Weise offenbare: theils bringt er Dinge hervor und stellt sie in Wirklichkeit dar, theils offenbart er sich durch die Stimme nach menschlicher Art, wie ein Lehrer zu seinen Schülern spricht.

Bacon verweiset die Gottesidee in die theologische Region der Mysterien des Glaubens.

Bei Descartes ist die Gottheit der Inbegriff aller jener Eigenschaften, in denen wir eine unbegrenzte Vollkommenheit mit Klarheit uns denken können. Weder die Körperlichkeit kann der Gottheit zukommen, weil von der Theilbarkeit unzertrennlich, noch auch die sinnliche Wahrnehmung. Ebenfalls ist von Gott die Verschiedenheit der Thätigkeiten ausgeschlossen; in einer einzigen immer sich gleich bleibenden Handlung erkennt, will und wirkt er alle wirklichen Dinge. Auch hiemit stimmt die arabische Anschauung überein; nur ist der letzte Punkt, nämlich die Art der Thätigkeit Gottes im Islam Gegenstand einer längeren und tiefgreifenden Polemik geworden, welche durch die Frage hervorgerufen ward, ob denn Gott die Schöpfung auf einmal erschaffen und in sie den Keim alles Werdenden gelegt habe, woraus sich alles weitere so entwickele, wie aus dem Samenkorn die Blume, oder ob Gott die Welt durch fortwährende Andauer seiner schöpferischen Thätigkeit erhalte. Die letzte Ansicht siegte bei der orthodoxen Partei auf Grund einer Stelle im Koran,

*) Die Idee der endlichen Vereinigung mit Gott ist wahrscheinlich aus den Schriften der Neuplatoniker zu den Persern und Arabern gekommen. Es findet sich dieser Gedanke schon bei dem angeblichen Dionysius Areopagita. Vgl. Ueberweg: Grundriss der Gesch. d. Philos., II. Theil, I. Abth., p. 94.

**) Vgl. Ueber Gottes Rede: Mawâḳif, p. 63, Ansicht der Ḥanbaliten.

wo es von Gott heisst: Er ist jeden Tag in einem anderen Geschäfte (in Thätigkeit). (Sur. 55, 29).

Die Theorie des Malebranche, dass Gott in seinem eigenen Selbst das Wesen aller Dinge und zugleich ihre Existenz anschaue, da sie hinsichtlich ihres Daseins gänzlich von ihm abhingen, dass Gott durch seine Allgegenwart auf das innigste mit unseren Seelen verbunden sei, so dass man sagen kann, er sei der Aufenthaltsort der Geister, wie die Räume in gewissem Sinne der Aufenthaltsort der Körper seien — ist ganz pantheistisch und stimmt in so fern mit den Anschauungen der Sufys überein. Noch mehr ist dies bei Spinoza der Fall. Für ihn ist Gott die schlechthin unendliche, alles umfassende Substanz (ḏât), welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unbegrenzte Wesenheit ausdrückt.

Leibnitz fasst die Gottheit auf als den letzten Grund der Dinge, sie ist die ursprüngliche, oberste, allumfassende und nothwendige Substanz. Gott ist unbedingt vollkommen, er besitzt im höchsten Grade die Eigenschaften des Guten, mithin kommt ihm Allmacht, Allwissenheit, ein vollkommener Wille und unendliche Güte zu, wie auch die höchste Gerechtigkeit. Gott besitzt den ihm ausschliesslich angehörigen Vorzug, dass er mit Nothwendigkeit existirt (wâgib alwogud). Gott ist allein die ursprüngliche Einheit oder urgründliche einfache Substanz*).

Kant beschränkt sich darauf, die Existenz Gottes zu betonen, läugnet aber, wie Ghazzâly und Hobbes, die Möglichkeit, ihn auf speculativem Wege zu erkennen.

Für Fichte ist Gott das reine, absolute Ich und als solches schranken- und bestimmungslos.

*) Er nähert sich offenbar am meisten unter allen europäischen Denkern in Betreff des Gottesbegriffes den Orthodoxen des Islams, bei denen nur die Allmacht an die Stelle der Gerechtigkeit tritt; denn für den Moslim ist Gott ein an kein Moralgesetz gebundener Despot.

Schelling hat Gott ebenso wie Spinoza bestimmt als die Indifferenz, die reine Identität, also nicht als Etwas, als ein Bestimmtes; denn er ist weder Ideales noch Reales, sondern nur ihre abstracte Beziehung oder Einheit. Es erscheint also Gott bei ihm als das ganz bestimmungslose leere Sein, mithin als das, worin alles Begreifen und Erkennen schlechthin aufhört. So sagen die Sufys: Er ist Er (Howa Howa).

Bei Hegel ist Gott die sich selbst offenbar werdende absolute Idee, der absolute Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seiende Thätigkeit, und mit dieser Definition verknüpft er, wie schon Schelling vor ihm versucht hatte, ein mystisches Trinitätselement. Denn, meint er, sowie im abstracten Denken Gott zunächst als absoluter Geist, als Thätigkeit des reinen Wissens erscheine, so gehöre zum Wissen auch ein Gewusstes; hierin liege das Moment, dass Gott der Vater sich ewig erzeugt als den Sohn, sich im absoluten Urtheile von sich selbst unterscheidend; was aber dergestalt unterschieden wird, habe nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Geschiedene ist unmittelbar nur dasjenige, von welchem es sich unterscheidet. Gott bleibt daher in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen, er hebt sich als die Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu sein, ewig auf und ist zufolge dieser sich aufhebenden Vermittlung concrete Einzelheit und Subjectivität, also der heilige Geist*).

Sind alle diese Deductionen klarer als die der islamischen Denker? Bereichern sie den Kreis der menschlichen Vorstellungen mit einem positiven Begriffe? Befriedigen sie die unvertilgbar in jeder Menschenbrust lebende Sehnsucht nach Erfassung und Ergründung des Ewigen?**)

*) Reinhold: Gesch. d. Philos. V. Aufl. 1859, Bd. III, p. 616.

**) Trefflich und kräftig, wie immer, sagt Sprenger: Leb. Moh. II, 305: Leider haben wir auch Leistungen auf diesem Gebiete von deutschen Philosophen, wodurch die Metaphysik zur Kunst wurde, Unsinn ohne Erröthen zu sagen und ohne Lächeln zu hören.

Die arabischen Denker sind in ihren Schlüssen äusserst consequent und scheuen vor keiner Folgerung zurück, die aus den Prämissen logisch sich ergiebt. Da Gott nur sittlich gut sein kann, sagten sie, so kann er auch nicht böse handeln, er kann also nicht strafen, wo Strafe nicht verdient ist*). Ein neuer streng orthodoxer ägyptischer Theolog, sagt ebenso unerschrocken, dass Gott, nachdem er unkörperlich sei, nicht als an einem Orte befindlich betrachtet werden könne, also sei er auch nicht, wie man gewöhnlich glaube, ober der Welt (im Himmel)**). Wir ersehen hieraus, wie consequent der orthodox-scholastische Gottesbegriff des Islams jede anthropomorphistische Auffassung ausschliesst. Allerdings ist dies eben nur von formeller Bedeutung; denn andererseits entstellt den orthodoxen Gottesbegriff gerade das am meisten, was er als eine Errungenschaft gegen die Moʿtaziliten nach langen Kämpfen gewonnen hatte: nämlich die despotische, absolutistische Idee der Allmacht mit Beseitigung des Sittengesetzes. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit — heisst es — sind Ausdrücke, die auf Gott nicht anwendbar sind; aus seinem souveränen Willen entspringt das Gute und das Böse; er straft und belohnt Gutes oder Böses nach Belieben, nicht nach dem absoluten moralischen Werth der Handlungen***); sein Verhältniss zum Menschen ist das eines Gebieters zu seinem

*) Shahrastâny, I, 71: Mit derselben eisernen Consequenz sagt Spinoza, der in seinem Denken überhaupt eine entschieden semitische Geistesdisposition darlegt: res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt. Herbart: Einleitung in die Philosophie, p. 49.

**) Bâgury: Sharḥ assanusijjah, p. 28: Die Stelle lautet: Vor allem aber hüte man sich vor dem Irrthume zu glauben, wie das gemeine Volk, dass Gott ober der Welt (im Himmel) sich befinde. Ueber Bâgurys Leben und Werke, vgl. Kremer: Aegypten etc., II, 322.

***) Shahrastâny, I, 110, Iḥjâ, IV, 437, Ibn ʿAraby bei Shaʿrâny: Jawâḳyt, I, 6.

Sklaven*), oder das eines Despoten zu seinem Unterthanen**). Es lässt sich mit dieser hoffnungslosen Auffassung jene rohe Gottesidee vergleichen, welche sich im Christenthume bei den schottischen Protestanten unter dem Einfluss ihrer fanatischen Prediger im siebenzehnten Jahrhunderte entwickelte und, die hier wie im Islam, eine Folge der aufs äusserste getriebenen theokratischen Ansichten war***). Gott wurde als ein auf sein Ansehn eifersüchtiger, eine unbedingte Ergebung in seinen Willen fordernder Tyrann geschildert, der jedes, selbst das unschuldigste Vergnügen, als unerlaubten Sinnesgenuss bestrafe. Die schöne Gotteswelt ward hiedurch in einen Kerker und das frohe, lebenslustige Menschenherz in einen Thränenborn umgewandelt. Leider liessen sich wol auch in andern Ländern ähnliche Beispiele nachweisen und es scheint also der Schluss gerechtfertigt, dass auch in dieser Beziehung der Islam selbst in der grössten dogmatischen Verwilderung seiner Gottesidee nicht vereinzelt dasteht.

Ueberblicken wir nun die Bestrebungen auf diesem Felde, so finden wir sie alle darin übereinstimmend, indem sie mit grösserer oder geringerer Consequenz die Gottheit als geistiges Wesen sui generis darzustellen suchen, aber eben desshalb gelang es nicht, ein praktisches Resultat zu erreichen. Alle menschlichen Forschungen bewiesen nur, dass der Gottesbegriff auf speculativem Wege unfassbar sei. Das Endliche kann nie und nimmer als Maassstab des Unendlichen dienen. Es hat daher auch ein Volk von eminent praktischem Sinn, nämlich die Chinesen, den persönlichen Gottesbegriff gänzlich von sich abgewiesen, für den sie in ihrer Sprache nicht einmal einen Namen haben, so sehr auch die christlichen Missionäre einen solchen aufzufinden sich bestrebten. Für die Chinesen existirt nur der Kosmos, das All unter der Gesammtbezeich-

*) Iḥjâ, IV, 402.

**) Mawâḳif, p. 112.

***) Vgl. Buckle: History of Civilisation, V, 119, Chap. XX.

nung: Himmel und Erde. Es herrscht also zwischen ihnen und der übrigen Menschheit keine Uebereinstimmung darüber, ob das Unendliche, Raumlose, Ewige in der Idee eines absoluten Wesens zu hypostasiren oder einfach im Sinne des indischen Pantheismus als der ideale Inbegriff des Alls, des gesammten Kosmos, zu fassen sei.

Mit tiefem Sinne singt schon der heilige Barde des alten Indien im Rig-Veda:

Weder Sein noch Nichtsein war, jenes glänzende Firmament
War nicht, noch des Himmels breites Dach wölbte sich oben.
Was bedeckte alles? Was barg, was verhüllte alles?
War es der Wässer unendlicher Abgrund?
Da war kein Tod — doch gab es nichts Unsterbliches.
Es war keine Grenze zwischen Tag und Nacht.
Das Eine allein athmete athemlos für sich;
Anderes als Es war nicht gewesen.
Finsterniss war da und alles war zuerst versenkt
In tiefes Dunkel — ein Ocean ohne Licht —
Der Keim, der noch verborgen lag in der Hülle,
Brach heraus durch die glühende Hitze.
Dann kam zuerst Liebe dazu, der neue Lenz
Des Geistes — ja Dichter erkannten in ihrem Herzen,
Tief sinnend, dieses Band zwischen den erschaffenen Dingen
Und den unerschaffenen. Kommt dieser Funken von Erden
Alles durchbohrend und durchdringend, oder vom Himmel?
Samen wurden dann gesäet und gewaltige Kräfte entsprangen;
Hienieden Natur, Kraft und Wille oben. —
Wer weiss das Geheimniss? Wer verkündete es hier,
Von wannen diese mannigfaltige Schöpfung entsprang?
Die Götter selber traten später ein in das Sein —
Wer weiss, von wannen diese grosse Schöpfung entsprang?
Er, von dem all diese grosse Schöpfung kam,
Ob sein Wille nun schuf oder schwieg,
Der erhabene Seher im höchsten Himmelsdome,
Er weiss es — oder vielleicht weiss auch Er es nicht *).

Also schon in jener fernen Zeit, wo unsere Urstammväter

*) Ich gebe dieses merkwürdige Gedicht nach Bunsens Uebersetzung in seinen: Outlines of the philosophy of universal history. London, 1854, I, 140, indem mir in meiner Abgeschiedenheit keine andere Uebersetzung des Rig-Veda zu Gebote steht, was der gütige Leser hiemit entschuldigen wolle.

in den stillen Thälern der hochasiatischen Gebirge ihr einfaches Naturleben führten, noch unter den ersten Eindrücken des Kindesalters der Menschheit machte sich derselbe Drang nach Erkenntniss des Urgrundes der Dinge Luft, damals schon herrschte der nagende Zweifel, wie jetzt. Das grosse Räthsel ist noch immer ungelöst und muss es immer bleiben, so lange der Mensch den Gott ausser sich sucht, dessen ewige Offenbarungen er in seinem Innern trägt. Denn so mannigfaltig und wechselvoll das Spiel der Ideen ist, das auf intellectuellem Gebiete den Menschen beschäftigt, eben so beschränkt ist der Kreis jener Vorstellungen, die dem Moralgesetze entspringen. Aber diese letzteren sind unerschütterlich, allgemein gültig und dauern so lange, als es Menschen giebt. Die Gebote des Sittengesetzes, wie sie Moses vor dreitausend Jahren verkündete, stimmen mit jenen, welche die Menschen noch heute beherrschen, ohne Unterschied ihrer verschiedenen Culturstufen, die Moralvorschriften eines Buddha und Confucius stimmen mit jenen des Evangeliums, und die Sünden, über welche nach dem Todtenbuche der alten Aegypter der Verstorbene vor den Richtern der Unterwelt verhört wird, sind eben so gut heute Sünden, wie vor 4000 Jahren*). Auf dem Gebiete der Moral herrscht ewige Ruhe, auf jenem der Intelligenz stete Bewegung. Wenn also überhaupt die Natur des höchsten geistigen Urgrundes des Alls zu erfassen wäre, so könnte der Mensch dies nur, indem er dessen ewige Manifestationen im Sittengesetze aufsucht, das jeder Mensch in seiner Brust trägt. Die Gottesidee soll daher nicht eine Angelegenheit des Verstandes, sondern des Gemüthes, des Gewissens sein. Die Mystik hat sie stets so aufgefasst und desshalb hatte sie immer eine so grosse Anziehungskraft für den erregbaren und gefühlvollen Theil der Menschheit, welcher sie in schweren, prüfungsreichen Zeiten Trost und Labe reichte.

*) Buckle: History of Civilisation, I, 166. Chap. IV, sagt: All the great moral systems, which have exercised much influence have been fundamentally the same; all the great intellectual systems have been fundamentally different.

Jede Religion ist desshalb auch mehr für das Gefühl, als für den Verstand bestimmt, und keine bleibt eben aus diesem Grunde von mystischen Tendenzen frei. Der Mysticismus des Islams und des Christenthums berühren sich vielseitig und vielleicht wird derselbe einst die weite Kluft überbrücken, die den Islam vom Christenthume und hiemit von der modernen Civilisation scheidet*).

Als Ausflüsse des ewigen höchsten sittlichen Principes stehen sich die Religionen unter einander um so näher, je mehr sie dem Ideale des Sittlich-Guten und Ewig-Wahren entsprechen. Indem sie dieses ahnten, haben die Moʿtaziliten in einem Zeitalter, wo Europa in tiefster intellectueller und moralischer Verwilderung lag, für eine jener Ideen gekämpft, die, wenn sie auch schnell wieder untergehen im Sturme der Zeiten, doch im stillen fortwirken und dereinst siegreich wiederkehren. An dem Tage, wo der Moslim in Gott nicht mehr blos die Allmacht, sondern auch die Gerechtigkeit, das absolute Princip des Sittengesetzes erkennt, wird er ebenbürtig wieder eintreten in den Kreis der grossen Culturvölker, wo er schon einmal, wenn auch nur für kurze Zeit, die erste Stelle sich errungen hatte.

*) Dieselbe Idee äussert schon Hammer in seiner Ausgabe des „Rosenflor des Geheimnisses" von Schebistery, Vorrede p. 5. Seitdem ich obiges geschrieben hatte, las ich Mirza Kasim Begs Aufsatz: Bab et les Babis im Journal Asiatique, und es freute mich hieraus zu ersehen, dass ein geborener Orientale, einer der gründlichsten Kenner des Islams, selbst Moslim, denselben Gedanken ausspricht. Er sagt: Il est à remarquer que l'unique voie qui, dans l'Islam, puisse conduire à la réforme, c'est la doctrine du mysticisme. Journal Asiatique 1866 (Avril-Mai) p. 381.

Ich weiss, dass der neueste Schriftsteller über Persien, Graf Gobineau, der aus eigener Anschauung den Sufismus beurtheilt, ganz anderer Ansicht ist. Aber wer sein Buch: Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale durchblättert, wird, bei vielen sehr treffenden Ideen, doch manches bemerken, was beweist, dass Graf Gobineau mehr geistreicher Dilettant, als ernster Forscher ist. Seine Auffassung des Geisteslebens der Orientalen ist pikant und anziehend, aber in den Hauptpunkten verfehlt oder doch ungenau.

Anmerkungen zum ersten Buche.

1) Buckle: History of Civilization, III, 170 n. sagt: The greatest Mohammedan writers have always expressed ideas regarding the Deity more lofty than those possessed by the majority of Christians.

2) Journal Asiatique 1859; Renan: Considérations etc.; S. 257, 258, 272. Im Widerspruch hiemit, aber nur in Betreff der Arier sagt Fustel de Coulanges: Cité antique II. éd., p. 32: Mais ce qui est certain, c'est que les plus anciennes générations ont eu le culte des morts et du foyer, antique religion qui ne prenait pas ses dieux dans la nature physique, mais dans l'homme lui-même et qui avait pour objet d'adoration l'être iuvisible qui est en nous, la force morale et pensante qui anime et gouverne notre corps.

3) Das hebräische und arabische Eloah und Ilâh geht auf eine und dieselbe Wurzel zurück; 'alh, 'alw, 'alj, 'all sind verschiedene Formen einer Wurzel, die den Begriff des Heiligen, Unverletzlichen enthält: 'aljah, 'alwah der Schwur, 'ill die Blutsverwandtschaft. Diesem liegt die Idee des Starken, Gewaltigen zu Grunde, daher 'aljah das Kreuz, das Hintertheil des Thieres (wo die Springmuskeln sitzen), die Muskel. Die hebräische Wurzel âlal bedeutet: stark, dick, kräftig sein, ebenso 'ûl, 'îl. Der Name 'ilâh, der mit êl identisch ist, bedeutet daher: der Starke, Gewaltige, dann bei weiterer Begriffsübertragung: der Heilige, Hehre, Unverletzliche. Da wir aber für die Sonne den alten Namen 'ilâhah, 'alyhah, 'olâhah, 'alâhah überliefert finden, so liegt die Vermuthung nahe, dass dieser Name ihr beigelegt worden sei, weil der Nomade, der in der Wüste sich ihrer Einwirkung ununterbrochen ausgesetzt findet, in ihr die starke heilige Gottheit erkannte.

4) Ueber den Sonnendienst der alten Araber vgl. Zeitschrift d. D. M. G. XIX, 262, wo Osiander alle Beweise zusammenstellt. Shams d. i. Sonne, hiess die Stammgottheit der Tamymiten (Osiander: Zeitschrift d. D. M. G., XX, 284, 286, n.) Der Name ʿAbdshams d. i. Sklave der Sonne kömmt unter den altarabischen Namen sehr oft vor. Man vergleiche auch Ḳâmus unter dem Artikel Shams, so wie

Krehl: Vorislam. Relig. p. 7, 8. Die Namen der syrischen Götter waren, wie schon Renan bemerkt, grösstentheils Synonyme der Sonne. Renan: Les Apôtres, p. 297. Ich will nur hier noch aus Bochâry eine Stelle anführen, die für den alten Gottesdienst der Araber wichtig ist. Es heisst daselbst (Nr. 519), dass Abu Horairah berichtet habe, es hätten Leute zum Propheten gesprochen: O Gottesgesandter! Werden wir Gott schauen am Tage der Auferstehung? Mohammed antwortete: Zweifelt ihr etwa über den Vollmond, welchen keine Wolke umhüllt? Sie sprachen: Nein. Dann fuhr er fort: Zweifelt ihr etwa über die Sonne, welche keine Wolke verdeckt? Sie sprachen: Nein. Dann fuhr er fort: So werdet ihr Ihn schauen, wenn am jüngsten Tage die Menschen auferweckt werden und Er wird da sprechen: Jeder folge dem, das er (im Leben) angebetet hat. Da wird ein Theil der Sonne folgen, ein Theil dem Monde nnd ein Theil den Idolen (ṭawâghyt).

5) Ueber die Entstehung der abstracten Gottesidee aus dem Sterndienste ist folgende Stelle des Korans von entscheidender Bedeutung, wo es von Abraham heisst: Sur. 6;

76: Als nämlich die Nacht über ihn hereingebrochen war, erblickte er einen Stern, und er rief aus: Dies ist mein Herr! Als er aber unterging, sagte er: Ich liebe die Untergehenden nicht.

77: Als er den sich erhebenden Mond erblickte, rief er aus: Dies ist mein Herr! Da er aber unterging, sagte er: Wenn mich mein Herr nicht leitet, gehöre ich wahrlich zum Volke der Irrenden.

78: Als er aber die hervorbrechende Sonne erblickte, rief er aus: Dies ist mein Herr! Sie übertrifft ja die andern an Grösse. Da sie aber nnterging, sagte er: O mein Volk, ich halte mich rein von dem, was ihr neben Gott anbetet.

Ich kann der Ansicht Sprengers nicht unbedingt beistimmen; er meint, dass die Ginnen-Anbetung, der Geniendienst, der eigentliche Kern des arabischen Polytheismus gewesen sei. Es ist bei allen alten Religionen, insbesondere bei den Ariern nachweisbar, dass sie mit dem Geniendienst, mit dem Cultus der Verstorbenen oder des Herdfeuers begannen. Es war dies höchst wahrscheinlich auch bei den Arabern der Fall; aber dass der Gestirndienst schon im hohen Alterthume eine wichtige Rolle bei den Arabern und insbesondere bei den Beduinen behauptete, ist als ausgemacht anzusehen.

6) Koran Sur. 23,88: Frage die Heiden: Wer ist der Herr der sieben Himmel und der Herr des erhabenen Thrones? und sie werden antworten: Diese Dinge sind in Allâhs Macht.

7) Vgl. Kremer: Die Himjarische Kasideh, p. 4, wo der Name ʿAbd El erscheint, Andere mit El zusammengesetzte Namen finden sich an verschiedenen Stellen meiner Abhandlung über die südarabische Sage.

8) Ibn Ḥazm war christlicher Abkunft, sein Vater war Wezyr unter der Dynastie der ʿÂmiriden. Er selbst spielte eine bedeutende politische Rolle als eifriger Anhänger der Omajjaden und ward selbst Grosswezyr unter Abdarraḥmân V. In religiösen Fragen bekannte er sich zur Schule der Ẓâhiriten, welche in der Koranexegese streng an dem Buchstaben festhielten und jede darüber hinausgehende Erklärung zurückwiesen. Als Schriftsteller, so wie als Mensch ist er eine der hervorragendsten Erscheinungen in der arabisch-spanischen Geschichte. Sein Buch über die Religionen führt den Titel: Kitâb almilal wanniḥâl. Ich benutzte die in Wien befindliche Handschrift. Man vgl. über Ibn Ḥazm: Dozy: Hist. des Musulmans d'Espagne III, 342, 351, 356, dann Ibn ʿAḏâry, éd. Dozy, in der Einleitung, p. 66, 67.

9) Spiegel: Eran, p. 173: Wir haben bereits gesehen, dass in Kabul von jeher das indische Volk beginnt; es wird also auch von Alters dort eine indische Religion geherrscht haben. Als nun der Buddhismus anfing sich auszubreiten und unter des Königs Asôka mächtigem Schutze Missionäre in alle Lande gingen, da kam einer derselben, Madhyantika, auch nach Kabul und wusste sich dort Anhänger zu verschaffen. Bald drang die neue Religion auch über die Grenzen der indischen Bevölkerung hinaus, und wie uns Alexander Polyhistor versichert, der etwa 80—60 v. Chr. schrieb, waren damals schon Samanäer oder buddhistische Mönche in Baktrien. — Die weitere Verbreitung des Buddhismus fällt in das V. Jahrhundert n. Chr., als in Folge einer durch die Brahmanen angeregten grossen Buddhistenverfolgung in Indien die Anhänger Buddhas in grosser Zahl dieses Land verliessen und in die Fremde zogen. Ampère sagt: Au quatrième siècle de notre ère des pélerins chinois trouvèrent dans la partie nordest de la Perse des populations gothiques qui, descendues des plateaux de l'Asie Centrale, avaient fondé sous l'influence du Bouddhisme un Etat civilisé. La Science en Orient. Paris, 1865, p. 139. Aus Fa-hians Reisebericht erhellt, dass im IV. Jahrhundert schon der Buddhismus auf dem rechten Ufer des Indus herrschte. Ibid., p. 189. In der kleinen Bucharei war der Buddhismus schon vor der christlichen Zeit eingeführt. Abel Rémusat: Recherches etc., p. 214. Ein chinesischer Mönch, Namens: Hihio übersetzte schon im Jahre Ch. 684 in Chotan, der Hauptstadt des östlichen Turkestan, indische Sutras ins Chinesische. Schott: Entwurf einer Geschichte der chinesischen Literatur. Berlin, 1854, p. 41 (in den Denkschriften der Berliner Akademie).

10) Jâḳut im Moshtarik, p. 287: Ṣaimarah ist eine Gegend bei Bassora an der Mündung des Kanales Maʿḳil, die verschiedene Dörfer umfasst. Die Bewohner sind Heiden, die einen Mann, Namens ʿÂṣim Ibn ash-Shabâsh und seine Nachkommenschaft anbeten.

Es erinnert diese Menschenvergötterung an die noch heutigen Tags bestehende Sekte der Mahârâjas, von der wegen eines skan-

dalösen Processes vor kurzem in den indischen Zeitungsblättern viel die Rede war, und zu der noch jetzt in Bombay 60,000 Menschen sich bekennen. Der Stifter dieser Sekte Vallabha lebte zu Anfang des 16. Jahrhunderts. In Uebereinstimmung mit den in Indien schon seit alter Zeit verbreiteten Anschauungen, dass Gott sich in einen Menschen incarniren könne, wird Vallabha als Incarnation Krishnas betrachtet und ebenso jeder Nachkomme Vallabhas, deren es jetzt zwischen 60—70 giebt. In dieser Eigenschaft sind diese Krishnasöhne im Stande, gleichen beseligenden Einfluss, in derselben Weise wie Krishna bei den Hirtenfrauen, auf ihre Anhängerinnen zu üben und finden in diesem von den Frauen insbesondere gehegten Glauben ihre sicherste bis jetzt, wie es scheint, noch nicht im geringsten zum Wanken gebrachte Stütze. History of the sect of Mahârâjas. Anzeige von Benfey in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1866. St. 39, p. 1524. Ueber Vallabha vgl. Garcin de Tassy: Histoire de la Litérature Hindoui etc.: I, 518, Wilson: Asiatic Researches XVI, 84 ff.

11) Dass die Morgiten schon vor Ende des ersten Jahrhunderts H. entstanden, beweist eine Stelle bei Ibn Ḳotaibah (Kitàb alma'ârif, p. 129), wo gesagt wird, dass 'Otbah Ibn Mas'ud, der im Jahre H. 98 (716—17 Ch.) starb, einen Sohn hatte, welcher in seiner Jugend, also wol zwischen 80—100 H. der Lehre der Morgiten ergeben war; später entsagte er ihr.

Nach einer Stelle in Zorḳânys Commentar zum Mowaṭṭa', III, 24 soll Mohammed, der Sohn 'Alys, es gewesen sein, der die morgitische Lehre aufbrachte. Er starb im Jahre 81 H. (700 Ch.). Nach Shahrastâny war der erste Morgite Ḥasan, ein Enkel 'Alys. Die Priorität der Morgiten vor den Mo'taziliten erhellt auch aus der Stelle bei Shahrastâny, I, 26, 47. Ueber diese Sekte vergleiche man Maḳryzys Chiṭaṭ, II, 349 ff.

Was die Mo'taziliten anbelangt, so ist es bekannt, dass Wâṣil ihr Stifter, starb 131 H. (748—49 Ch.), ein Schüler des Ḥasan Baṣry war, der 110 H. (728—29 Ch.) starb.

12) Iḥjà, III, 251, 252. Sprenger sagt bei Besprechung des Werkes von Moḥâsiby (Calcutta Review), p. 13 des Separatabdrucks: It appears from quotations of the sayings of pious men of the first and second centuries, that this resignation and contempt for the world were very common immediately after the termination of the civil wars between the family of the Prophet and the Omayyides, which ended in establishing a selfish despotism. Vgl. Sprenger: D. L. M. III, X.

13) Ueber die Ergriffenheit Abu Bakrs beim Koranlesen vgl. Sprenger: D. Leb. Moh., II, 131. Diese Anekdote findet sich in dem Sirâg almoluk vollständiger, fol. 27. Sie lautet: Abu Bakr sah einst einen Vogel auf einen Baum sich setzen. Da sprach er: O glückliches Thier, du ruhest auf dem Baume aus und kostest von seinen

Früchten und hast keine Strafe im jenseitigen Leben zu fürchten; wollte Gott, ich wäre wie du. Wahrlich, ich wünschte, dass ich ein Baum wäre an der Heerstrasse, den ein Kameel auffrisst, wenn ich nur nicht als Mensch erschaffen worden wäre.

14) Mawâkif, p. 291: Die Fragen, über welche die Bekenner des Islams (später) disputirten, wie z. B. Gottes Wissen durch das Wissen, das Hervorrufen der Handlungen der Menschen durch ihn, die Frage über die Begrenztheit Gottes, dann darüber, ob er in keiner bestimmten Gegend sich befinde und ähnliche Streitpunkte, wie der, ob Gott geschaut werden könne oder nicht: — alle diese Fragen liess der Prophet unbeachtet und dasselbe thaten seine Gefährten und Nachfolger.

15) Ibn Ḥazm sagt: Was die Moʿtaziliten betrifft, so ist die Hauptstütze, an die sie sich anklammern, die Speculation über die Tauḥydlehre, fol. 201 verso. Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Tauḥyd vgl. Iḥjâ, I, 41, und über den Sprachgebrauch der Moʿtaziliten in Betreff dieses Wortes Shahrastâny, I, 43.

16) Steiner in seiner geistreichen Arbeit über die Moʿtaziliten irrt, wenn er es als ihr Streben bezeichnet, den abstract supernaturalistischen Gottesbegriff des sonnitischen Glaubens zu durchbrechen. Der sonnitische Glaube des ersten Jahrhunderts war alles weniger als supernaturalistisch. Erst aus den Kämpfen mit den dissentirenden Sekten ging die orthodoxe Lehre mit ihrer ganz abstracten Auffassung der Gottheit hervor. 'Ashʿary scheint diese Richtung am ersten begründet zu haben, sowie Ghazzâly sie zum Abschluss brachte. Steiner: Die Mutaziliten. Leipzig, 1865, p. 55.

17) Es verdient hier das Glaubensbekenntniss des Gâḥiẓ († 235 H. 849—50 Ch.) angeführt zu werden, eines Moʿtaziliten, der durch verschiedene schriftstellerische Leistungen sich einen Namen machte. „Diejenigen Bekenner des Islams“, sagt er, „die überzeugt sind, dass Gott der Erhabene weder Körper noch Gestalt ist, noch mit den Augen gesehen wird, und dass er ein Gerechter ist, der keine Unbill begeht und keinen Ungehorsam will, die ferner, nachdem sie diese Ueberzeugung gewonnen und sich zur klaren Anschauung gebracht haben, alles dies in offenem Bekenntniss aussprechen, verdienen von Rechts wegen den Namen Moslimen; diejenigen aber, die alles dies erkennen, hernach aber leugnen und nichts davon wissen wollen, oder die Verähnlichung Gottes (mit der Creatur) und die Unfreiheit des Handelns zum Gegenstande ihres Glaubens machen, verdienen von Rechts wegen die Namen Götzendiener und Ungläubige. Vgl. Steiner: Die Mutaziliten, p. 74, 75. —

18) Der Sohn des Gobbâ'y Namens Abu Hâshim entwickelte später die Lehre von den Zuständen (aḥwâl) hauptsächlich in der Absicht, die Einheit des göttlichen Wesens und zugleich die Vielheit seiner sogenannten Eigenschaften philosophisch zu begründen. Steiner: Mutaziliten, p. 82, Mawâkif, p. 76. Auch liess die Schule

von Bassora später drei Eigenschaften in Gott zu, nämlich: das Wissen, die Macht und den Willen. Mawâkif, p. 57, 59. Andere hingegen bestritten, dass diese Eigenschaften sich nachweisen liessen. Ghazzâly: Tahâfot, fol. 44 verso. —

19) Dieselbe Ansicht vertraten auch die Anhänger des Aegypters Hafs alfird (lebte um 235 H. 849—50 Ch.) und des Dirâr Ibn ʿAmr, welche dafür hielten, dass die Handlungen, sowol die guten als die bösen, selbstständig von Gott geschaffen seien und die Menschen einfach die Fähigkeit hätten, dieselben sich anzueignen oder nicht. Ueber Hafs alfird vergleiche man: Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte d. Arab., V, 248.

20) Zur Chronologie und Geschichte der Sekten stelle ich hier folgende Daten zusammen: Die Morgiten blühten ungefähr von 50 — 150 H. (670—767 Ch.). Abu Hanyfah, der als Morgite bezeichnet wird, starb 150 H. Die Blüthe der Moʿtaziliten fällt in die Zeit von 100—235 H. (718—849 Ch.). Wâsil starb 130 H. (747 —48 Ch.). ʿAllâf † 235 H. (849—50 Ch.). Nazzâm lebte um 220 H. (835 Ch.). Die Gahmijjah, die Anhänger des Gahm Ibn Safwân entstehen um 130 H. (747—48 Ch.). Die Habitijjah um 220 H. (835 Ch.). Die Gobbâïjjah um 303 H. (915 Ch.). Die Bahshamijjah um 321 H. (933 Ch.). — Die ärgste Verfolgung der Moʿtaziliten fand unter dem fanatischen Chalifen Kâdir statt im Jahre 408 H. (1017—18 Ch.), wo sie aufgefordert wurden, ihrer Lehre zu entsagen und dieselbe feierlich abzuschwören. Sie mussten hiebei einen schriftlichen Widerruf unterzeichnen. Jene, welche sich weigerten, wurden mit schweren körperlichen Strafen verfolgt. Dasselbe that auf Befehl des Chalifen auch der Sultan von Ghaznah, Mahmud Ibn Seboktekyn in allen ihm unterworfenen Ländern. Alle Ketzer, gleichviel ob Moʿtaziliten, Shyʿiten, Ismâʿyliten, Karmaten, Gahmiten und Moshabbihah wurden getödtet, gekreuzigt oder exilirt. ʿOjun attawârych, vol. XIII, fol. 25 verso. Im folgenden Jahre ward im Chalifenpalast mit grosser Feierlichkeit ein Hirtenbrief verlesen, womit jeder, der die Ansicht des Erschaffenseins des Korans äussere, für einen Ungläubigen erklärt und in die Acht gethan ward, ʿOjûn attawârych, fol. 28 verso. Kâdir war ein Fanatiker, der selbst als theologischer Schriftsteller auftrat und ein Buch zur Vertheidigung der Orthodoxie schrieb, worin er besonders die Moʿtaziliten als Ungläubige angriff. Dieses Buch ward, so lange er regierte (41 Jahre), an jedem Freitag in der Moschee des Mahdy öffentlich vor einem Zuhörerkreise von Traditionsstudenten vorgetragen und commentirt. Folgende Verse sind von ihm:

Pietät ist es nicht, wenn du auf die Welt verzichtest,
Und nicht aufhörst zu fasten und zu beten.
Pietät ist es, die Lande und Menschen beherrschen,
Und dabei gerecht und gottesfürchtig sein.

ʿOjun, XIII, fol. 104 verso.

Was der Chalife unter Gottesfurcht und Gerechtigkeit verstand, haben wir oben gesehen.

Im Jahre 420 H. (1029 Ch.) liess der Chalife Ḳâdir alle Ḳâdys und ʿUlemâ in den Palast entbieten und es ward ihnen daselbst eine Schrift vorgelesen, die der Chalife selbst verfasst hatte, worin er die Grundsätze des orthodoxen Glaubens auseinandersetzte und die Ansichten der Moʿtaziliten sowie ihresgleichen widerlegte. Am 20. Ramaḍân wurden sie wieder vorgeladen und der Chalife liess ihnen eine andere Schrift vorlesen, die er ebenfalls verfasst hatte, welche Notizen und Ermahnungen enthielt zur Widerlegung der Ketzer, die das Erschaffensein des Korans behaupten. Den Schluss machte die Aufforderung Gutes zu thun und des Verbotenen sich zu enthalten. Nach der Verlesung liess der Chalife die Unterschriften der Anwesenden beisetzen. Am 12. Ḏul-Kiʿdah fand wieder eine solche Vorlesung statt und mussten die Anwesenden auch diesmal ihre Unterschriften beisetzen. Auch entfernte der Chalife alle shyitischen Moscheenprediger und ernannte an ihre Stelle Sonniten. ʿOjun attawârych, XIII, fol. 82 verso. — Vgl. Ibn Atyr, IX, 216.

21) Ueber 'Ashʿary und seine theologische Schule giebt Maḳryzy (Chiṭaṭ, II, 358) werthvolle Nachrichten, die ich hier in Kürze zusammenfasse.

'Ashʿary hielt einen Mittelweg ein zwischen der vollständigen Negation (der göttlichen Attribute), wie die Moʿtaziliten, und zwischen einer absoluten Affirmation, wie die Anthropomorphisten (ahl attagsym) lehren. Ihm schloss sich eine Anzahl hervorragender Gelehrter an, so der Ḳâḍy Abu Bakr Bâḳillâny, Ibn Faurak, Abu Isḥâḳ Isfarâ'iny; Abu Isḥâḳ Shyrâzy, Ghazzâly, Shahrastâny, Fachr addyn Râzy und andere. So verbreitete sich 'Ashʿarys Schule in Irak ungefähr mit dem Jahre 380 H. (990—91 Ch.), drang dann nach Syrien vor, wo sie an Saladin einen eifrigen Gönner fand, wodurch die Lehre 'Ashʿarys sich immer mehr verzweigte. Als nach den Ejjubiden die Mamelukensultane herrschten, trat keine Aenderung ein. Der Zufall wollte es, dass auch Ibn Tumart in Irak von Ghazzâly in dem ashʿaritischen Glaubenskatechismus unterrichtet ward. Nach seiner Rückkehr in die Heimat unterwies er darin seine Landsleute vom Berberstamme Masmudah. Nach seinem Tode gründete Abd almumin das Reich der Almohaden, in dem bei Todesstrafe der Katechismus des Ibn Tumart als Glaubensgesetz vorgeschrieben ward.

Auf diese Art gelangte 'Ashʿarys Glaubenslehre zur grössten Verbreitung, so dass seine Lehre zur herrschenden ward und fast alle anderen verdrängte mit Ausnahme jener der Hanbaliten, die streng an den von den Altvordern überlieferten Ansichten festhielten, insbesonders an der wörtlichen Auffassung der im Koran und der Ueberlieferung enthaltenen Attribute Gottes. Zu Anfang des achten Jahrhunderts H. erlangte in Damascus und in der Umgegend ein Mann eine ge-

wisse Berühmtheit; er griff mit Heftigkeit die Anhänger 'Ashᶜarys an, sowie die Shyᶜiten und Sufys und suchte das alte theologische System wieder zu Ansehen zu bringen. Er hiess Taḳy addyn Ibn Taimijjah Ḥarrâny. Er bildete sich einen Kreis von Anhängern und in Syrien giebt es noch jetzt deren viele, weniger aber in Aegypten. Ausserdem hatten die 'Ashᶜariten viele Streitpunkte mit den Anhängern des Scheichs Mâtarydy († 332 H. 943—44 Ch.), welche eine Unterabtheilung der grossen Sekte der Hanafiten sind. — Ashᶜary ward zu Bassora im Jahre 266 oder 270 (883—84 Ch.) geboren und starb in Bagdad im Jahre H. 324 (935—36 Ch.) oder nach anderen zwischen 330 und 340 H. (951—52 Ch.). Gobbâ'y der Moᶜtazilite war sein Stiefvater und Lehrer.

Von Shaᶜrâny lernen wir, dass Mâtarydys Schule in dem, was die Verbreitung anbelangt, sich mit den 'Ashᶜariten durchaus nicht messen konnte. Des ersteren Anhänger befinden sich am zahlreichsten in Mâwarâ' annahr (Turkestan). Shaᶜrâny: Jawâḳyt, I, 3.

22) Doch wirkten auch neuplatonische Ideen stark bei der Ausbildung des Sufismus mit. So nennt schon Plotinus als das höchste und letzte Ziel die ekstatische Erhebung zu dem Einen wahrhaft Guten. Er schon kennt die Einswerdung mit Gott als das höchste Ziel. Zu dieser Einigung mit Gott will Plotinus nach dem Zeugniss seines Schülers Porphyrius in den sechs Jahren, während welcher dieser bei ihm verweilte, viermal gelangt sein. Porphyrius: Vit. Plot. c. 23.

23) Der Verfasser des Buches Ḥiljat alaulijâ sagt von dem frommen Sufy Ibn Mâshâdah († 414 H. 1023 Ch.) in dessen Lebensbeschreibung: Jene, die sich fälschlich für Sufys ausgeben und ähnliche Leute, tadelte er stets wegen ihrer verderblichen Lehrmeinungen in Betreff der Incarnation Gottes (ḥolul), des Communismus (ibâḥah) und der Verähnlichung mit Gott (tashabboh). ᶜOjun attawârych, XIII, fol. 51 v°.

24) Ueber Gonaid vgl. Hammer-Purgstall: Lit.-Gesch. d. Araber, IV, 237. Shaᶜrâny sagt von ihm Jawâḳyt, II, 116: Die Lehre der vollendeten (Gottesgelehrten), wie des Gonaid und seinesgleichen ist wie mit goldenen Buchstaben geschrieben, in vollster Uebereinstimmung mit der frommen Sitte. Denn sie sind die Vertheidiger und Beschützer der Religion. Mich wie so viele andere beschenkte die Lehre des Gonaid mit der richtigen Leitung und jeder, der seinen Weg wandelt, gelangt zum Rettungshafen. Wie Galâl addyn Maḥally und andere sagten, so ist die Lehre des Gonaid frei von Ketzereien und beruht auf der Gottergebung und der Entäusserung der sinnlichen Gelüste.

25) Diese Stelle, die sich auch im Auszug des Rabyᶜ alabrâr findet (p. 80), ist von Hammer-Purgstall fehlerhaft übersetzt worden. Lit.-Gesch. der Araber, IV, 247. Auf die Frage, worin der Sufis-

mus bestehe, entgegnete er: Der Sufismus besteht in drei Dingen: in der freiwilligen Wahl der Armuth, in der Selbsterniedrigung und im Aufgeben der freien Willenswahl. Hammer: ibidem.

26) Hiemit brachte man seine Aussage in Zusammenhang, dass er vierzig Tage nach seinem Tode wieder zum Leben auferstehen werde. Dozy: Het Islamisme, p. 218. Dieser Glaube an die Auferstehung vom Tode ist übrigens eine altpersische Idee. Auch die Anhänger des Moḳannaʿ glaubten fest einer Zusage ihres Propheten, dass er nach einem bestimmten Zeitraume wieder auferstehen werde in der Gestalt eines Greises, auf einem grauen Maulthier reitend. Abulfarag: Hist. dynast. ed. Pococke, p. 226. Mehrere Anführer der Babys starben unter der bestimmten und auch fest geglaubten Versicherung, dass sie in vierzig Tagen wieder auferstehen würden. Vgl. Gobineau: Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale. 1866, p. 214, 250.

27) Garcin de Tassy erklärt den Ausdruck „fanâ“ als das Aufhören der sichtbaren, materiellen Existenz, was aber eine geistige Fortexistenz nicht ausschliesst, dennoch ist die ursprüngliche Identität mit dem indischen Nirvâna nicht zu bezweifeln. Garcin de Tassy: Hist. de la lit. Hindoui, I, 154 n. Was die Sufys unter „fanâ“ verstehen, sagt am besten Galâl addyn Rumy in seinem Dywan. Vgl. Hammer: Geschichte der schönen Redekünste Persiens, p. 195, 341.

28) In dem Buche Maṣâriʿ alʿoshshâḳ von Ibn Sarrâg, der im Jahre 500 H. (1106—7 Ch.) starb, und es im Jahre 493 H. (1099—1100 Ch.) in Bagdad verfasste, finde ich folgende charakteristische Stelle: Shibly († 334 H. 945—46 Ch.) erzählt, dass er einst das Irrenhaus besuchte. Da sah er einen Neger, dessen eine Hand an seinen Nacken gefesselt, während die andere an eine Säule gebunden war. Als dieser Shibly erblickte, rief er: O sage doch deinem Herrn, ob es ihm denn nicht genüge, mich mit seiner Liebe wahnsinnig gemacht zu haben, so dass er mich noch überdies in Fesseln schlagen lässt. Dann sang er:

Dir fern sein, erträgt nicht, wer Deine Nähe gewohnt ist;
Deiner Nähe kann nicht entbehren, wer in Liebe entbrannt ist;
Sieht Dich auch nicht das Auge, so sieht Dich doch das Herz.

Dieselben Verse finden sich bei Ibn Challikân, Nr. 228.

29) So führt Ghazzâly im Iḥjâ an, dass der Prophet befohlen habe, jene, welche bei der Koranrecitation sich nicht bis zu Thränen gerührt fühlten, sollten sich doch so stellen, als weinten sie und wären tief gerührt; denn — fügt Ghazzâly hinzu — in diesen Dingen legt man sich anfangs einen Zwang auf, aber schliesslich kömmt alles von selbst. Iḥjâ, II, 344.

30) Diese ekstatischen Zustände kann man noch jetzt im Oriente beobachten. Man vergleiche in Lane: Modern Egyptians, seine

Schilderung des Môled enneby, wobei der ekstatische Anfall eines Eunuchen während eines Dikr sehr gut geschildert wird (Lane, II, 199, Chap. XI). Man lese auch die Beschreibung, die Burton von einem Neger giebt, der in dem Tempel von Mekka in einen ekstatischen Zustand verfiel. Burton: Pilgrimage etc., III, 219. Speke: Journal of the discovery of the source of the Nile. London. 1863, p. 94 sagt: The African is much given to such mental fits of aberration at certain periods; these are generally harmless, but some times not, but they come and they go again without any visible cause. Hiemit vergleiche man die höchst zutreffenden Bemerkungen Ibn Chalduns über den Charakter der Neger. Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. I, 174, 175. — Hier will ich auch noch auf die Schilderung hinweisen, die Abd alghany Nâbolsy in seiner Reisebeschreibung von seinem Besuche bei dem Grabe des mystischen Dichters Omar Ibn Fârid in Kairo entwirft, wo der Vortrag der Gedichte die Zuhörer in ekstatische Begeisterung versetzte; Kremer: Abd alghanys Reisen, im Decemberheft 1850 der Sitzungsberichte der Wiener Akademie.

31) Ihr Gottesbegriff war wesentlich pantheistisch. So pflegte der Scheich Abu Saʿyd Myhany, wenn er den Koranvers las: Er (Gott) liebt sie und sie lieben ihn (Sur. 5, 59) — zu sagen: Mit Recht liebt er sie (die Menschen); denn er liebt (in ihnen) nur sich selbst; in dem Sinne, dass Gott das All sei und dass überhaupt nichts anderes existire als er und seine Werke, so dass sein Lieben auf ihn selbst zurückgeht. Iḥjâ, IV, 405.

32) Mittelsyrien und Damascus, p. 69. Ich lasse hier Sohrawardys Biographie nach dem persischen Geschichtswerk: Zynet ettawârych folgen; man wird hieraus entnehmen, wie die shyitischen Geschichtsschreiber das Andenken jener Männer verherrlichen, die von den orthodoxen Sonniten als Freigeister verdammt werden.

Sohrawardys Lebensbeschreibung nach dem Zynet ettewârych.

Shihâb addyn Sohrawardy ist der Sohn des Mohammed Ibn Bakr. Sein Beiname ist Abu Ḥafṣ, sein eigentlicher Name Omar. Im Jünglingsalter zog er, vom Wunsche nach Wissenschaft und Weisheit getrieben, nach Marâghah und ward dort ein Schüler des Magd addyn Gabaly (lies: Gyly statt Gabaly), ging dann nach Isfahan, hörte dort den Zahyr addyn Fârsy. In diese Studien vertiefte er sich so sehr, dass er den weltlichen Genüssen ganz entsagte, wie der weise Senâ'y spricht;

(Persischer Vers.) Frömmigkeit (dyn) erwirbst du nicht, so lang dich
Sorge um den Körper quält;
Das Brautgeschenk der Frömmigkeit ist die Scheidung vom Körper.

Durch strengste Lebensweise und fortwährende Bussübungen brachte er es so weit, dass er die hohe Stufe der Verklärungszustände der Weisen überschritt. So erzählt man, dass er einst in einer Gesellschaft am Rande eines Teiches sich befand, wobei von den

Wundern der Propheten gesprochen ward. Jemand bemerkte, eines der grössten Wunder sei wol das Spalten des Meeres (durch Moses). Da sagte Sohrawardy: Dies ist eines der geringsten Wunder der Propheten. Dann winkte er dem Teiche und das Wasser schied sich allsogleich in zwei Hälften, so dass man den Grund sah. Die Geheimnisse seiner Weisheit sind offenbar in seiner Schrift: Ḥikmat al'ishrâḳ, derengleichen bis heute nicht geschrieben worden ist, während die schärfsten Geister zur Erforschung der Geheimnisse dieser Schrift nicht ausreichen. In Bagdad bekleidete er die Würde eines Oberscheichs, war mehrmals Gesandter des Chalifen an verschiedenen Höfen, gewann grosse Reichthümer, die er an die Armen vertheilte. Zuletzt begab er sich auf die Wallfahrt und nahm eine Anzahl Fakyre mit, für welche er alle Kosten bestritt. Auf der Rückreise von Mekka kam er nach Aleppo, gerieth daselbst aber mit den Ulemâ (d. i. die Schriftgelehrten) in einen Streit, der in Gegenwart des Herrschers von Aleppo stattfand und grosses Aufsehen machte. Die Ulemâ unterzeichneten ein Protokoll, worin sie ihn des Unglaubens überwiesen und sandten diese Schrift an den Sultan Nâṣir (i. e. Saladin), den Herrscher Aegyptens, worin sie ihn benachrichtigten, dass, wenn Sohrawardy in der Nähe seines Sohnes, des Königs von Aleppo, verbleibe, dessen Religion in Gefahr sei, und dass Sohrawardy, wo immer er den Fuss hinsetze, Unruhen anstiften werde. Auf diesen Bericht erliess Saladin den Befehl zur Hinrichtung Sohrawardys; allein sein Sohn, der Beherrscher von Aleppo, vollzog diesen Auftrag nicht eher als nach Empfang eines drohenden Schreibens seines Vaters. Sohrawardy soll, als er Nachricht von dem gegen ihn ergangenen Todesbefehl erhielt, folgenden persischen Halbvers citirt haben:

Nicht der Mühe lohnt es sich, das Schwert zu ziehen.

Mit seiner eigenen Einwilligung schloss man ihn dann in einem abgelegenen Gemach ein und entzog ihm Speise und Trank, bis er in jene Welt, nach der er sich sehnte, hinüberschritt. Der Verfasser des Werkes Maḥbub alḳolub berichtet, dass dies zu Ende des Jahres 586 H. (1190 Ch.) sich zutrug. Kurz vor seinem Tode soll er folgende Verse gesprochen haben:

Sprich zu meinen Freunden, wenn sie mich todt erblicken,
Die da trauern, wenn sie meinen Leichnam sehen:
Glaubet nicht, dass diese Leiche ich sei.
Bei Gott, nicht ich bin dieser Todte,
Ich bin ein Vogel und dies ist nur mein Käfig,
Ich flog heraus und (Lücke im MS.)
Heute (noch) unterrede ich mich mit meinem Herrn,
Und schaue Gott mit meinen Augen.

Als seine Leiche ausserhalb der Stadt auf Befehl des Königs Ẓâhir beerdigt ward, sah man auf seinem Grabe folgende Verse geschrieben:

Dieses Grabes Inhaber ist ein kostbares Juwel,
Das Gott aus Edelsinn erschuf.
Die Welt erkannte nicht seinen Werth,
Da liess er die Perle zurückkehren in der Muschel Schooss.

(Dieselben Verse führt Ibn Atyr an, X, 139, aber mit Bezug auf eine andere Person).

Soweit aus dem Zynet ettewârych, Bd. II, fol. 270. Ibn Challikân (ed. Wüstenfeld Nr. 823) giebt einige abweichende Notizen; nach diesen ward er erdrosselt im Jahre 587 H. (1191 Ch.) Hiemit vergleiche man auch Hammer-Purgstall: Literaturgeschichte der Araber, VII, 444.

33) Mit dem Ausdrnck „der erste Lehrer" bezeichnen die Sufys gewöhnlich Adam, den Vater der Menschen. Vgl. Dictionary of the technical terms of the Soofies ed. Sprenger, Calcutta 1845, p. 65. Dass die Bedeutnng hier eine andere sei, ist klar; vermuthlich ist der erste Meister, Aristoteles, gemeint.

34) Die Idee, Gott sei als das höchste Licht zu fassen, erscheint schon früher (Ibn Hazm, fol. 205 verso). Es stützt sich diese Ansicht auf einen Vers des Korans, wo es heisst: Gott ist das Licht der Himmel und der Erde. Ibn Hazm meint, dass dieser Ausdruck keineswegs wörtlich zu verstehen sei. Nasafy in seinem „Bahr alkalâm" äussert sich in demselben Sinne. Uebrigens ist die Ansicht einer Manifestation der Gottheit in feuriger Gestalt eine uralte. Man denke nur an den brennenden Dornbusch am Berge Horeb. Jamblichus (De myst. sect. III, cap. 6) entwickelt eine ganze Theorie von feurigen Manifestationen. Die feurigen Zungen, die ober den Häuptern der versammelten Apostel sich zeigten, gehören demselben Ideenkreise an. Vgl. Renan: Les Apôtres, p. 62: Der bekannte Mystiker Ibn ʿAraby lehrt, dass Gott in einer Lichthülle sich befinde. (Shaʿrâny: Jawâkyt, I, 153).

35) Fol. 81 verso: Die Lichttheorie Sohrawardys ist übrigens nicht von ihm erfunden worden. Schon früher bestanden ähnliche Ansichten. So schrieb schon der Sufy Abu Hosein Râzy (†376 H. 986—87 Ch.) ein Buch der Lichtstrahlen, ein Buch der himmlischen Bilder und schon Hallâg fasste Gott als strahlendes Licht auf. Vgl. Abulfarag: Hist. Dynast., p. 289 und 325. Diese Ideen gehen wahrscheinlich auf die zoroastrische Religionslehre zurück.

36) Hajâkil annur Kap. IV für den indisch-persischen Sufy der Gegenwart, wenn er die dritte Stnfe der geistlichen Einweihung erklommen hat, welche die Gewissheit genannt wird, ist Gott nur mehr das Licht des Lichtes (nuri nuri nuri nuri nur) und der Sufy betrachtet alsdann sich selbst als zu diesem Lichte erhoben. Vgl. Trumpp: Einige Bemerkungen über den Sufismus in der Zeitschr. der D. M. Ges., XVI, 243. Dieser Lichtcultus scheint im System der persischen und indischen Sufys auch noch später fortentwickelt worden zu sein und tritt am merkwürdigsten in den Sonnenhymnen

des indisch-persischen Dichters Feizy zu Tage. Hammer: Gesch. d. schönen Redekünste Persiens, p. 400.

37) Rashf annaṣâïḥ, fol. 38: Ich vernahm von meinem Scheich Abu Nagyb Sohrawardy und dieser von, von Makḥul, der sagte: Es sprach der Prophet: Wer durch 40 Tage in reinster Anbetung verharrt, dem ergiessen sich die Quellen der Weisheit aus dem Herzen auf die Zunge. Der mystische Dichter Omar Ibn Fârid pflegte mehrmals solche vierzigtägige Fasten sich aufzuerlegen. Vgl. seine Biograghie in Hammer-Purgstall: Gesch. d. Arab. Lit. VII, 409. Die vierzigtägigen Fasten werden noch gegenwärtig eingehalten. Vgl. Lane: Manners and customs of the modern Egyptians, vol. I, Chap. X, p. 335.

38) Es ist merkwürdig, wie lebhaft in gewissen Zeitepochen der Drang zur Bildung von Associationen wird. Ausser den vielen Derwischorden, die im VII. Jahrhunderte H. entstanden, gründete der Chalife Nâṣir einen religiös-chevaleresken Orden, dessen Insignien ein paar Hosen waren. Hammer-Purgstall: Lit.-Gesch. d. Arab., VII, 34 ff. Ibn Baṭuṭah, II, 282, dann Hammers Aufsatz im Journal asiatique V^me^ série, VI^me^ vol., p. 285.

39) Fotuḥât: Kitâb asrâr aṣṣaum, Shaʿrâny, I, 187. Auch Gonaid sprach sich in demselben Sinne aus; denn als man ihn frug, was er von jenen halte, die der Ansicht seien, dass die Gebote des Sittengesetzes für jene entfallen, die zur höchsten Stufe der spirituellen Vollkommenheit gelangt sind, entgegnete er: Allerdings sind sie angelangt — aber im Höllenfeuer. Shaʿrâny ibidem. Nach der Lehre der Buddhisten bleibt der Ascete, sobald er den zweiten Grad der Dhyâna erreicht hat, unbefleckt durch Laster und Sünden, und ist somit gewissermaassen emancipirt vom Sittengesetz. Dieselbe Lehre ward in den Sufismus übertragen. Vgl. Barthélemy Saint-Hilaire: Le Bouddha et sa religion, p. 137. Ibn Ḥazm kennt diese Ansicht, welche also schon früh in den Islam eingedrungen sein muss. Ibn Ḥazm: Kitâb almilal, fol. 203.

40) Es verdient hervorgehoben zu werden, dass Ibn ʿAraby, wie er an einer Stelle seines Werkes Fotuḥât sagt, in Tunis im Jahre 590 H. (1193—94 Ch.) das Werk: Chalʿ annaʿlain las, das von demselben Ibn Ḳassy verfasst ist, der später als Führer einer aufrührerischen Bewegung in Spanien genannt wird. Sollte Ibn ʿAraby vielleicht ähnliche Zwecke verfolgt haben? Es scheint mir sehr wahrscheinlich. Diese spanischen Sufys waren keineswegs harmlose Leute. Ibn ʿArabys Reise aus Spanien nach dem Osten findet vielleicht am besten ihren Grund darin, dass er politisch compromittirt war und desshalb in die Fremde ziehen musste, aus der er nie wieder in sein Vaterland zurückkehrte.

Zweites Buch.

Die Prophetie.

I. Tradition und Kritik.

Wenn einer der Baumriesen des Urwaldes sich dem Ende seiner tausendjährigen Lebensdauer nähert, Ast für Ast sich entblättert und langsam verdorrt, umgiebt ihn schnell ein Netz wuchernder Schlingpflanzen, deren Umstrickungen der ersterbende Koloss zu zerreissen nicht mehr die Kraft hat. Dichter und dichter umhüllt ihn sein grünes Todtenkleid, und wenn endlich auch seine tiefsten Wurzeln, durchwurmt und vermorscht, nicht mehr im Stande sind die Last zu tragen, bricht er zusammen und von dem einst mächtigen Stamme bleibt fast nichts mehr sichtbar, als die äusseren grossen Umrisse seines gewaltigen Körpers, der nun bald unter dichtem Gestrüpp und von Jahr zu Jahr sich häufenden Laubschichten gänzlich verschwindet. Derselbe Vorgang wiederholt sich auf dem Boden der Geschichte. Sobald ein grosser Mensch aus dem Leben scheidet, der in die Schicksale seiner Zeit und seines Volkes mächtig eingegriffen hat, umrankt schnell ein immer dichter werdender Kranz von Sagen und Volksüberlieferungen sein Andenken und verdeckt dessen rein menschliche Seiten mehr und mehr, indem gleichzeitig alle jene Züge

der Vollkommenheit, welche dem jeweiligen Volksideale entsprechen, an den Namen des Dahingeschiedenen geknüpft werden, so dass allmälig aus dem wirklichen Menschen mit all seinen Gebrechen ein makelloses, ideales Bild entsteht, das von jedem Zusammenhange mit seinem ursprünglichen Subjecte beinahe ganz abgelöst, nichts anderes ist als eine Dichtung des Volkes. Ganz besonders sind es die Stifter neuer grosser Religionen, deren Andenken schnell eine solche mythenhafte Hülle umgiebt. Moses, Zoroaster und Mohammed erscheinen so in der Ueberlieferung nicht wie sie als Menschen lebten und wirkten, sondern wie sie von ihren begeisterten Anhängern idealisirt wurden*). Jener Moses, der zürnend die steinernen Tafeln des Gesetzes an dem Felsen zerschmetterte, als er die Abgötterei seines Volkes sah, hat nie wo anders als in der Legende existirt. Jener indische Weise, der, unter dem Feigenbaume von Bodhimanda sitzend, dort sich zum Buddha verklärte, ist eine Schöpfung der Legende und gehört nicht in die Geschichte.

Glaubenseifrige spätere Generationen sammelten die anfangs oft nur mündlichen Erzählungen, vermehrten sie, dichteten sie weiter aus und bildeten um die ursprüngliche historische Gestalt des Religionsstifters oder Propheten ein fast undurchdringliches Dickicht von Sagen und Legenden. So entstanden die einzelnen Theile des Pentateuchs, die indischen Sutras, die persischen Rivaets und die Ḥadyṯ-Sammlungen der Moslimen. Es ist die höchste Aufgabe der durch die neuere historische und philologische Wissenschaft begründeten Kritik, diese Hindernisse zu besiegen und durch die äussere mythische Hülle bis zu dem inneren Kern der geschichtlichen Thatsachen vorzudringen. Die Kritik sichtet die Tradition,

*) Ueber Confucius sind die Nachrichten am wenigsten mythenhaft, was sich nicht so sehr aus dem an und für sich prosaischen Charakter der Chinesen (sie haben in phantastischer Dichtung viel geleistet), sondern daraus erklärt, dass die Nachrichten über ihn auf gleichzeitige schriftliche Quellen zurückreichen.

vergleicht sie, liest die in ihr enthaltenen echten Bestandtheile heraus und sucht zuletzt das volksthümliche, ideale Bild der Tradition, das die Legende zu riesigen Proportionen vergrössert hat, auf sein bescheidenes und engbeschränktes menschliches Maass zurückzuführen. Der Held der Legende wird aus der prophetischen Hülle herausgelöst, er wird des traditionellen Flittergoldes, des poetischen Gewandes, das ihm die Sage anlegte, entkleidet und als nackter Mensch und nur als solcher hingestellt. Dass ein ähnliches Unternehmen mit überaus grossen Schwierigkeiten verbunden ist, bedarf keines Beweises; es steigert sich noch mehr, um je fernere Zeiten es sich handelt, je beschränkter und unvollständiger die erhaltenen Schriftdenkmale sind.

Das Leben Jesu ist so in der neuesten Zeit von deutscher und französischer Seite bearbeitet worden. Das Resultat beider mit grosser Gewissenhaftigkeit und Gelehrsamkeit unternommenen Arbeiten ist aber nur in sofern ein positives, als dadurch erwiesen wird, wie unsicher die Geschichte desjenigen ist, den so viele Millionen als unseren Heiland verehren und über den man fast gleichzeitige schriftliche Quellen besitzt. Die Schilderung, welche Renan von dem Menschen entwirft, steht zwar nicht in allen Theilen fest, aber sie giebt eben ein Bild, das in hohem Grade die Kriterien der Wahrscheinlichkeit an sich trägt. Für jene, die in Christus den Menschen sehen, wird man schwerlich je ein schöneres Menschenideal hinstellen können; aber jene, die den Gott suchen, wird es für immer unbefriedigt lassen müssen.

Das einzige vollkommen gelungene Bild eines Religionsstifters durch die Kritik hergestellt und von jeder legendenhaften Ausschmückung gereinigt, hat uns Sprenger in seinem Leben Mohammeds gegeben. Der arabische Prophet, den an 100 Millionen Menschen noch gegenwärtig als den Gesandten Gottes, als den grössten aller Propheten betrachten und mit fast abgöttischer Hingebung verehren, erscheint hiedurch als schwacher Mensch, von Kindheit an von nervösen Anfällen, wahrscheinlich Hysteria muscularis, im späteren Alter, in

Folge krankhafter maassloser Sinnlichkeit, an impotenter Satyriasis leidend*).

Wol wirkten besonders günstige Umstände zusammen, um der kritischen Forschung ihre Arbeit zu erleichtern. Vor allem ist zu beachten, dass Mohammeds Zeit der Gegenwart viel näher liegt, als jene der übrigen grossen Religionsstifter; schriftliche Berichte wurden schon bald nach seinem Tode abgefasst und wir besitzen dieselben in ziemlich verlässlicher Form; schliesslich entwickelte sich schon früh ein höchst eigenthümliches Ueberlieferungssystem, das uns die Berichte selbst von Augenzeugen aus der nächsten Umgebung Mohammeds in verlässlicher Weise erhalten hat. Bei dem Eifer, mit welchem seine geringfügigsten Worte und Thaten aufgezeichnet wurden, erhalten wir durch das Studium der grossen Ueberlieferungssammlungen im Zusammenhange mit dem Koran selbst den Zutritt in die nächste Umgebung Mohammeds, wir begleiten ihn auf seinen Feldzügen, ja wir dringen selbst in sein Harem ein und stehen zuletzt an seinem Todtenbett. Der Geschichtsforscher kann also wirklich den Propheten en robe de chambre sich besehen. Aber nur durch ein so systematisches Ueberlieferungssystem, wie das der Araber, wird dies möglich gemacht. Mit Recht waren sie desshalb auch von jeher stolz auf ihre Traditionssammlungen.

Ich fasse im Nachstehenden das Wichtigste zusammen, was Ibn Ḥazm hierüber sagt.

Es lassen sich in Betreff der Art des Ueberlieferten und der Ueberlieferung sechs Klassen unterscheiden.

„In die erste Klasse gehört jene Tradition, die, gleich viel sei es im Osten oder im Westen, von Generation zu Generation sich fortpflanzte, ohne dass darüber ein Zweifel aufkam, sei es von Seite der Gläubigen oder der Ungläubigen. Hieher gehört der Koran, sowie er in den vorhandenen Exemplaren geschrieben sich vorfindet, woran niemand zweifelt;

*) Sprenger: D. L. u. d. L. M., I, 207, 209.

ebensowenig herrscht darüber eine Meinungsverschiedenheit, dass Mohammed, der Sohn Abdallahs, denselben verkündete, und dabei erklärte, er sei von Gott im Wege der Inspiration ihm mitgetheilt worden. Wer nun ihm folgte, der empfing den Koran von ihm und dann von diesem die nächste Generation u. s. w. bis er auf uns kam. Hieher gehören die fünf täglichen Gebete, denn über sie herrscht kein Widerspruch und niemand zweifelt, dass Mohammed mit seinen Genossen sie tagtäglich verrichtete an den üblichen Stunden, und so verrichteten dieselben Gebete die folgenden Generationen bis auf den heutigen Tag und niemand zweifelt daran, dass die Bewohner von Sind dieselben gerade so verrichten, wie jene von Andalos (d. i. Spanien), dass diese Gebete in Armenien gerade so eingehalten und verrichtet werden, wie in Jemen. Hieher gehören auch noch das Fasten im Monat Ramadân, die Wallfahrt u. s. w. dann die gesetzlichen Vorschriften, die im Texte des Korans enthalten sind oder hiezu überliefert werden."

„Eine solche Art der Ueberlieferung besitzen aber weder die Juden noch Christen. Die ersteren schöpfen ihre religiösen Vorschriften aus der Torah, deren traditionelle Fortpflanzung aber keineswegs durch eine ununterbrochene Kette der Ueberlieferung stattfand; bei den Christen ist aber dasselbe der Fall; denn ihre Ueberlieferung stützt sich nicht einmal auf die Zahl von fünf Männern."

„Die zweite Art der Tradition im Islam ist jene, wo die grosse Menge eine Thatsache unmittelbar vom Propheten an von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt. Auf diese Art wurden viele Zeichen und Wunder des Propheten, wie die Ereignisse bei dem Gefecht am Stadtgraben von Medyna, dann jene, die in Tabuk in Gegenwart des Heeres sich zutrugen, sowie viele Wallfahrtsceremonien u. s. w. überliefert. Auch diese Traditionsart fehlt den Juden und Christen."

„Die dritte Art der Tradition ist jene, wo eine ununterbrochene Kette von glaubwürdigen Männern eine Thatsache unmittelbar vom Propheten fortpflanzt, mit genauer Angabe

des Namens, der Abstammung eines jeden, wobei man noch überdies von einem jeden weiss, in welcher Zeit und in welchen Verhältnissen er lebte, und dass er verlässlich und glaubwürdig sei. Die meisten Ueberlieferungen gehören in diese Kategorie und gehen bis auf einen Genossen des Propheten oder auf einen Nachfolger der Genossen desselben (tâbiʿy) oder auf Autorität einer Person, die von einem Tâbiʿy hörte, zurück. Diese Art der Traditionsfortpflanzung ist nun durch besondere Gnade Gottes ein ausschliessliches Eigenthum der Moslimen und erhielt sich frisch und lebendig nun schon durch mehr als 450 Jahre*) in allen Ländern des Islams. Unendlich ist die Zahl derjenigen, die sich damit befassten, diese Traditionen zu registriren und dem Gedächniss einzuprägen und dies mit solcher Genauigkeit, dass ihnen nicht ein irriges Wort entschlüpfte und kein Zweifler auch nur ein einziges falsches Wort nachweisen könnte. Diese drei Arten sind es, auf welche ganz besonders der Islam sich gründet."

„Die vierte Klasse umfasst jene Traditionen, die allgemein in den Ländern des Islams verbreitet sind und die entweder von der grossen Menge (der Moslimen) oder von einer glaubwürdigen Person zur andern überliefert wurden in einer ununterbrochenen Kette, die auf eine Person zurückreicht, welche höchstens ein Menschenalter nach dem Propheten lebte. Meistens nun giebt diese Person nicht die Quelle an, aus der sie den betreffenden Ausspruch des Propheten entnahm. Auch diese Art von Traditionen wird von vielen Moslimen angenommen; was aber uns betrifft, so sind wir anderer Ansicht, und schreiben diesen Ueberlieferungen keine Authenticität zu. Diese Art von Traditionen ist nun bei den Juden die verbreitetste; nur reichen sie nicht so nahe auf ihre Propheten zurück, wie unsere Traditionen derselben Art auf Mohammed; denn diese jüdischen Traditionen sind meistens durch einen Zeitraum von nahezu 30 Generationen, also von mehr als

*) Ibn Ḥazm schrieb um 450 H. (1058 Ch.)

1500 Jahren getrennt von Moses. Denn gewöhnlich geht ihre Tradition nur auf Hillel (Hilâl), Shemâny, Simeon, Mâr ʿAḳŷbâ und ihresgleichen zurück."

„In die fünfte Klasse gehören alle jene Traditionen, die in allen Landen des Islams verbreitet sind, fortgepflanzt, sei es durch die grosse Menge oder durch einzelne Autoritäten in ununterbrochener Kette bis auf den Propheten, wo jedoch in der Kette der Ueberlieferung sich der Name eines Mannes vorfindet, der entweder lügenhaft oder unzurechnungsfähig oder nicht weiter bekannt ist. Viele Moslimen erkennen diese Traditionen an, wir aber weisen sie zurück."

„Die sechste Klasse von Ueberlieferungen endlich fasst jene Traditionen in sich, die nach einer der vorhergehenden fünf Arten zwar überliefert sind und in ununterbrochener Kette zurückgehen, sei es auf einen Genossen des Propheten oder auf einen andern Gewährsmann, aber nur einen Ausspruch oder eine Entscheidung der bezüglichen Person und nicht des Propheten selbst betreffen wie z. B. Abu Bakrs Vorgehen gegen die Abtrünnigen (ahl arriddah) u. s. w. Viele Moslimen nehmen auch solche Traditionen hin, wir aber nicht. Diese Art der Tradition ist die, welche am allgemeinsten ist bei den Juden in Betreff jener gesetzlichen Vorschriften, die nicht in der Torah enthalten sind. Dasselbe ist bei den Christen der Fall mit Ausnahme des Verbots der Ehescheidung. Nur sind die Juden nicht im Stande, eine einzige Tradition auf einen der Genossen ihrer Propheten oder einen Begleiter eines Genossen zurückzuführen und das Höchste für die Christen ist, dass sie ihre Ueberlieferungen auf Simeon, Paulus und ihre successiven Bischöfe zurückleiten"*).

Diese Worte eines der wenigen kritischen Geschichtschreiber der Araber lassen uns die Vorzüge und Mängel des arabischen Traditionswesens erkennen.

Von den sechs Klassen der Tradition sind es besonders

*) Ibn Ḥazm: fol. 184 v°. — 187.

jene, die in die drei ersten Klassen fallen, welche vor der europäischen Kritik Stand halten, vorzüglich jene der dritten Klasse haben hohen Werth. Die drei letzten, die auch Ibn Ḥazm selbst verwirft, sind schlecht; dennoch aber wurden sie von vielen Moslimen angenommen und fanden allgemeine Verbreitung, wie die echten. Uebrigens trugen auch absichtliche Fälschung, fromme Lüge, Gelehrteneitelkeit und andere Umstände dazu bei, das arabische Corpus traditionum zu einem riesigen Umfange anzuschwellen, wo unter tausenden von falschen etliche hundert echte Traditionen sich vorfinden, so dass man wirklich sagen kann:

Rari apparent natantes in gurgite vasto.

Bochâry*), einer der angesehensten Kenner der Ueberlieferung, widmete den grössten Theil seines Lebens der Sammlung und Sichtung der Tradition; aus sechsmalhunderttausend, die er gesammelt hatte, wählte er nur siebentausend als authentisch aus[1]). Diese Masse von Traditionen wuchs immer mehr an; denn mit Zunahme der Nachfrage steigerte sich auch die Production. Ḥâshid († 258 H. 871—72 Ch.) erzählt, dass die Zahl der von ihm aufnotirten Traditionen 1½ Million betrug**). Es ergiebt sich hieraus, dass die spärlichen Samenkörner der Wahrheit unter dem wuchernden Unkraut des Erdichteten und Gelogenen vollends verschwinden mussten, und dass es eine der schwierigsten Aufgaben der Kritik ist, das Wahre vom Falschen zu scheiden und so das lebendige Bild Mohammeds wiederherzustellen. Während er aber hiebei als ein Charakter erscheint, der mehr dunkle Schatten, als lichtvolle Stellen aufweist; während sein Andenken durch eine Reihe von bewussten Lügen und Betrügereien, durch kaltblütig angeordnete Meuchelmorde, durch Ströme vergossenen Blutes gebrandmarkt wird, unter denen die edleren Seiten seines Gemüths, wie die Anhänglichkeit an seine Familie, seine

*) Starb 256 H. (870 Ch.).

**) Sprenger: D. Leb. Moh., III, LXXXVIII.

Mässigung gegenüber den besiegten Feinden, seine Versöhnlichkeit, sein anfangs echt religiöser Sinn fast ganz verdeckt werden, hat die Legende ihn mit einer Heiligenglorie umgeben und ein ideales Bild der Wirklichkeit untergeschoben[2]). Es entstand auf diese Art eine anfangs ziemlich schwankende, nach und nach aber festere Formen annehmende Vorstellung von dem Propheten und dem Prophetenthume, die allmälig eine dogmatische Bedeutung erhielt und zur Ausbildung eines höchst eigenthümlichen Begriffes der Prophetie führte, der wieder auf die ganze fernere Geistesrichtung der arabischen Cultur eine wichtige Einwirkung geltend machte. In einer Geschichte der herrschenden Ideen des Islams verdient diese einen hervorragenden Platz und es wird daher in den folgenden Zeilen versucht werden die Prophetenidee des Islams, deren allmälige Ausbildung, endliche Fixirung, ihren Einfluss auf die Geistesrichtung zu schildern und deren Eingreifen in die allgemeine Culturgeschichte des Islams darzustellen.

II. Arabische Auffassung der Prophetie.

Die Idee der Prophetie ist dem arabischen Volke vor Mohammed fremd geblieben. Es gab Seher (ʿarrâf), Priester der Idole (kâhin), die zugleich Wahrsager waren, aber von Propheten im jüdischen Sinne wusste es nichts. Hingegen hatte zugleich mit dem Christenthum die Idee der Prophetie eine Verbreitung gefunden, die weit über die Grenzen des Judenthums hinaus ging, und sich allgemein in der römisch-griechischen Welt Eingang verschaffte; ja jene Reihe von Propheten des alten Bundes, die mit dem Erscheinen Christi für immer abgeschlossen schien, ward durch Auftreten neuer angeblicher Propheten und Religionsstifter fortgesetzt. So stifteten Bardesanes und Mani neue Religionssysteme, durch Vermengung semitischer Elemente mit parsischen Lehren; so ward Elxai der Prophet der Ebioniten und Nazaräer, kleiner Sekten, die, in grosser Abgeschiedenheit lebend, den südöstlichen Rand Palästinas gegen die Wüste zu bewohnten, und

diesen schlossen sich in Nordarabien selbst einzelne christlich-jüdische Sekten an, wie die der Rakusier und Hanyfen*) und die christlichen Gemeinden in Nagrân. Juden hatten in Medyna sich in grösserer Anzahl angesiedelt und indem sie nach und nach immer mehr von ihren Glaubensgenossen herbeizogen, durch einige Zeit die Herrschaft über diese Stadt an sich gerissen. In Jemen herrschte bis zum Jahre 525 Ch. das Christenthum, später der Mosaismus. Die Idee der Prophetie war daher, wenn auch dem arabischen Geiste fremd, doch sicher nicht unbekannt geblieben. Der Name Prophet selbst (Naby), den, wie es scheint, Mohammed zuerst in die arabische Sprache einführte, ist nicht arabisch, sondern hebräisch**). Als Mohammed sich nun für einen Propheten ausgab, fand er in dem mehr den jüdisch-christlichen Anschauungen zugänglichen Medyna einen viel ergiebigeren Boden für seine Lehre als in dem arabisch-heidnischen Mekka. Er verleugnete nicht die ihm vorhergegangenen Propheten, sondern gab sich nur als deren Nachfolger aus. Auch in den dem Clemens zugeschriebenen Homilien (verfasst um 160 n. Chr.), welche aus judenchristlicher Feder stammen, kommt schon die Idee vor, dass der wahre Prophet zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen und Gestalten aufgetreten sei, zuerst in Adam, zuletzt in Christus***). Den christlichen Ebioniten waren aber die angeblich clementinischen Recognitionen und deren Ueberarbeitung, die Homilien, wahrscheinlich bekannt geworden†). Auch bei den Juden herrschte der Glaube an einen erwarteten Messias. Es war daher kein allzu schwerer Schritt, einen Propheten mehr anzunehmen. Mohammeds Erfolge sind bekannt und die Geschichte derselben gehört nicht

*) Sprenger, I, 43.

**) Der Ausdruck Naby wird vor der christl. Periode gar nicht im Koran gebraucht. Sprenger: Leb. d. Moh., II, 26, 251.

***) Ueberweg: Patrist. Philos., p. 20.

†) Vgl. Sprenger: D. L. Moh., I, 41, Note 1.

hieher. So lange er lebte, konnte bei seinen Anhängern kein Zweifel darüber aufkommen, was eigentlich unter dem Ausdruck Prophet, Gottesgesandter, zu verstehen sei; sie sahen ihn ja vor sich und das genügte ihnen; aber gleich nach seinem Tode, als das lebende Prophetenbild mehr und mehr in den Hintergrund trat, um einem idealen Platz zu machen, reichten sich seine Anhänger die Hand, um die Apotheose des Propheten ins Werk zu setzen und zur Ausbildung einer theoretischen Idee der Prophetie zu schreiten. Im fünften Jahrhunderte nach Mohammed hatte dieselbe bereits ihre vollständige dogmatische Ausbildung erreicht. Schwer ist es aber, die früheren Entwicklungsphasen zu verfolgen*). Soweit wir hierüber mit einiger Sicherheit uns eine Vorstellung machen können, fand auch hier ein längerer Kampf des Verstandes gegen den blinden Glauben, des Rationalismus gegen die Alleinherrschaft des Dogmatismus statt. Schritt für Schritt wurden die freisinnigen, einfacheren Ansichten verdrängt durch schwärmerische Phantasien, abstruse Dogmen und dialektisch gekünstelte Beweisführungen. Man begann damit, Ueberlieferungen, welche von dem Propheten eine menschliche Schwäche oder sonst etwas unrühmliches berichteten, zu unterdrücken oder umzudichten. So ward eine Tradition von Osmân Ibn Aby Shaibah überliefert**), welche sagt, dass der Prophet in seiner Jugend dem Tempeldienste der Heiden beigewohnt habe. Da hätte er nun einmal zwei Engel hinter sich sprechen gehört, wovon der eine zum anderen sagte: Stelle dich hinter ihn (d. i. Mohammed); der zweite Engel aber erwiderte: Wie soll ich hinter ihm stehen, während er die Götzenbilder küsst? Diese Tradition war nun allerdings recht unangenehm; denn sie bewies, dass Mohammed in seiner Jugend an den

*) Das Studium der alten Korancommentare könnte hiefür viele Aufklärungen liefern. Ich stütze mich bei der nachfolgenden Darstellung der arabischen Idee der Prophetie fast ausschliesslich auf das Shifâ des Ḳaḍy ʿIjâḍ und Ghazzâly.

**) Mit einem Isnâd, das auf Gâbir zurückreicht.

heidnischen Gebräuchen seiner Landsleute Theil genommen, also Abgötterei getrieben habe, eine Thatsache, die auch sonst gar nicht bezweifelt werden kann. Die frommen Moslimen konnten das aber um keinen Preis zugeben, ohne die Heiligkeit des Propheten bloszustellen. Die Echtheit der obigen Tradition ward also mit allen Gründen einer willkürlichen Kritik angegriffen*). Hingegen fand man eine andere Tradition auf, welche beweisen sollte, dass Mohammed auf übernatürliche Weise vor der Abgötterei bewahrt worden sei. Diese Tradition, welche auf Autorität der 'Omm 'Aiman, einer alten Sklavin Mohammeds, überliefert wird, berichtet, dass Mohammed von seinem Onkel eingeladen ward, einer Tempelfeier der Heiden in der Kaaba beizuwohnen; Mohammed habe sich nur ungern gefügt. Als er sich nun im Tempel einem Götzenbilde näherte, um, nach damaligem Brauch, es zu küssen, erschien ihm eine weisse Gestalt, die ihm zurief: Zurück! Zurück! Berühre es nicht! Diese Erscheinung aber erschreckte ihn so sehr, dass er die Flucht ergriff**).

Ueber die Abstammung Mohammeds äussert sich schon Ibn ʿAbbâs (wenn die Stelle echt ist) in folgender überschwenglicher Weise: Ḳoraish war ein Licht vor Gott, noch bevor er Adam erschuf, und dieses Licht lobpreiset Gott und mit ihm lobpreisen die Engel. Als Gott nun Adam geschaffen hatte, deponirte er dieses Licht in dessen Lenden. Desshalb sagte Mohammed von sich selbst: Gott sandte mich auf die Erde herab in die Lenden Adams, von diesen übertrug er mich in jene Noahs, dann in jene Abrahams und so hörte er nicht auf, mich von edlen Lenden in reine Mutterschoosse zu

*) So namentlich von Aḥmed Ibn Ḥanbal und Dâraḳotny. Shifâ, II, 121—123.

**) Auf dieselbe Art ward die Tradition, welche berichtet, dass Mohammed die Idole der Mekkaner Lât, ʿOzzâ und Manâhᵗ anerkannte als Fürbitterinnen bei Gott, für falsch erklärt und schliesslich ganz beseitigt. Vgl. Shifâ, II, 134 ff. Mawâḳif, p. 232 ff. Sprenger: D. Leb. u. d. Leh. Moh., II, 17 ff.

übertragen, bis er mich ins Leben treten liess durch meine Aeltern, die nie in unerlaubter Berührung sich zusammengefunden hatten*).

Sahl Tostary, der berühmte Ascet, sagte: Das Licht Mohammeds, als es deponirt war in den Lenden seiner Ahnen, war gleich einer Lampe, es war wie ein Stern erster Grösse (Kaukab dorry) durch den Glauben und die Weisheit, die darin sich befanden**).

Die Wunder des Propheten, besonders seine nächtliche Himmelfahrt auf dem Flügelpferde Borâḳ in Begleitung des Erzengels Gabriel, erhielten sehr früh eine legendenhafte Ausbildung, deren Zweck offenbar der ist, die Person des unvergleichlichen Propheten in möglichst glänzenden Farben zu schildern***). So kömmt es, dass, je spätere Autoren wir lesen, desto vollständigere Berichte über die Wunder des Propheten wir vorfinden.

Ueber die Motivirung der Entsendung des Propheten sprach sich schon früh Gaʿfar Ibn Mohammed aus, wie folgt: Gott wusste, dass die Menschen nicht im Stande seien, ihn

*) Shifà, I, 67.

**) Shifà, I, 13: Er fügt hinzu: Was den Koranspassus betrifft: „Fast leuchtete ihr Oel“ — so bedeutet das: Fast ward das Prophetenthum Mohammeds den Menschen offenbar, noch bevor er sprach. — Sahl Tostary starb 273 oder 283 H. (896 Ch.).

Die Legende vom Lichte Mohammeds reicht übrigens schon in sehr frühe Zeit zurück; denn schon Ibn Isḥâḳ kennt sie. Vgl. Ibn Hishâm ed. Wüstenfeld, p. 101, 102. Die Shyiten und Sufys entwickelten hieraus eine phantastische Theorie vom Lichte Mohammeds (nuri Moḥammed), die auch zu den Türken gelangte. Vgl. d'Ohsson, I, 114.

***) So giebt der Verfasser des Shifâ, I, 9 eine Tradition, die auf Ḳatâdah zurückgeht und lautet: Anas erzählt, dass in der Nacht der Himmelfahrt der Borâḳ gesattelt und gezäumt dem Propheten vorgeführt ward: das Thier aber zeigte sich stutzig. Da sprach Gabriel zum Borâḳ: Was, gegen Mohammed thust du so? Es hat dich noch keiner geritten, den Allâh lieber hätte als ihn. Da trat dem Thier der Angstschweiss heraus. —

in vollendeter Weise zu verehren, desshalb liess er aus ihrer Mitte ein Geschöpf ins Leben treten, das in der äussern Gestalt ihnen glich, das er mit Milde und Erbarmen ausgestattet hatte, und als Gottgesandten und Wahrheitssprecher an die Menschen entsendete. Gott bestimmte, dass diesem Gehorsam leisten soviel sei, als Ihm gehorchen*).

Im Koran heisst es: Wer dem Propheten Gehorsam leistet, der gehorcht auch Gott. — Wir entsendeten dich (Mohammed) nur aus Erbarmen für die Welten**). Diese Ansicht soll jedoch schon von den Moʿtaziliten bekämpft worden sein, welche behaupteten, dass, wenn zur Erkenntniss des Sittengesetzes göttliche Offenbarung dem Menschen unentbehrlich sei, Gott auch die Verpflichtung habe, den Menschen einen Lehrer nicht vorzuenthalten***). Die Moʿtaziliten vertraten im allgemeinen die Ansicht, dass, so lange Gott nicht durch eine Offenbarung seinen Willen kundgegeben habe, der Mensch mit Hilfe des Verstandes sehr wohl die Vorschriften des Sittengesetzes zu erkennen vermöge†).

Mohammed selbst hatte im Koran die Grundzüge einer Theorie über die Würde und den Adel der Propheten im allgemeinen entworfen und eine Liste von biblischen und evangelischen Persönlichkeiten zusammengestellt, die er als Propheten Gottes ansah. Diese waren nach seiner Ansicht alle durch besondere Erleuchtung von Gott ausgezeichnet, die jedoch nicht bei allen gleich stark war (Kor. 2,254). Das Prophetenthum ist ein in der Familie Noah-Abraham erblicher Adel (Kor. 29, 26, 45, 15). Jedem Propheten verleiht Gott

*) Dieser Gaʿfar führt den Beinamen Ṣâdiḳ und ist ein Urenkel Alys; er starb im Jahre 148 H. (765 Ch.). Nawawy: Bibliographical Dictionary, p. 195. Die citirte Stelle ist aus Shifâ, I, 11.

**) Sur. 4,82, 21,107.

***) Bâgury: Ḥâshijat assanusijjah, p. 36. Diese Quelle ist allerdings neu, aber es stimmt hiemit auch der Verfasser des Mawâḳif überein, p. 182.

†) Shahrastâny, I, 51, 67, 72.

ein Buch, die (geistliche) Herrschaft und das Prophetenthum*).

Auf solchen Grundlagen baute man in den nächstfolgenden Jahrhunderten fort. Der wichtigste Schritt aber auf der Bahn der Apotheose des Prophetenthums war die Lehre von der Infallibilität, der Sündenlosigkeit und Fürbitterschaft Mohammeds.

Die Infallibilität des Propheten ward von verschiedenen Seiten her durch einzelne besonnene Köpfe beschränkt und theilweise bestritten. So von Ibn Faurak († 406 H. 1015—16 Ch.), welcher lehrte, dass der Prophet manchmal in einem Zustande der Erschöpfung (taḥassor), welcher der Unwissenheit nahe kam, die von Gott ihm aufgetragene Mission nicht ganz genau erfüllt haben mag. Der Ḳâḍy Abu Isḥâḳ Isfarâîny behauptete, dass der Prophet sich manchmal in seinen Worten und Reden, nicht aber in der Verkündigung der Offenbarung getäuscht haben könnte. Derselbe meinte, ebenso wie Gaʿfar Ṭabary, der Prophet sei nicht ganz sündenlos und kleinere Sünden möge er wol begangen haben**).

Es ward aber immer allgemeiner die Ueberzeugung von den geheimnissvollen durch besondere göttliche Gnade und Erleuchtung den Propheten verliehenen übernatürlichen Eigenschaften.

*) Sprenger: D. L. M., II, 251—285.

**) Der Grammatiker Nifṭawaih († 323 H. 935 Ch.), der einen Koranvers ganz richtig so auffasste, dass Gott darin gegen Mohammed einen Tadel ausspricht, wurde wegen dieser Ansicht unverzüglich widerlegt. Ja man fälschte sogar einzelne Verse des Korans, um jede Möglichkeit eines Irrthums von Mohammed zu entfernen. Es kömmt im Koran ein Vers vor, wo es von Mohammed heisst: Er (Gott) fand dich (Mohammed) im Irrthum und führte dich (auf den rechten Weg) — wa wagadaka ḍâllan fahadà. Ḥasan Ibn Aly aber las diesen Vers mit Veränderung der Vocale, wa wagadaka ḍâllon fahodija, was dann heisst: es fand dich ein Irrender und ward auf den rechten Weg geleitet. Andere Commentatoren, wie Ibn ʿAṭà, Soddy u. s. w. suchten sich auf weniger gewaltthätige Weise aus der Verlegenheit zu retten. Alles nach Shifâ, II, 115, 120, 121, 133, 157.

Die Propheten, hiess es, besitzen vor den übrigen Menschen geistige Vorzüge, die in ihrer Natur begründet und ihnen anerschaffen, nicht aber erworben oder durch ascetische Uebungen gewonnen sind*). Die Propheten werden durch göttliche Inspirationen erleuchtet und es erglänzen die Lichter der Erkenntniss in ihren Herzen, bis sie das höchste Ziel erreichen**). Aus diesem Grunde sind sie auch infallibel in allem, was das monotheistische Princip, die Religion und die Inspiration betrifft; mit Rücksicht auf andere Fragen ist es allgemein anerkannt, dass ihre Herzen voll Weisheit und dass sie sowol in religiösen als weltlichen Dingen im höchsten Grade erfahren sind. Dennoch sind sie in Bezug auf die letzteren nicht als absolut infallibel zu betrachten, indem sie ihr Sinnen und Denken vorzüglich auf die jenseitige und also weniger auf die irdische Welt richten. Gott hat sie aber auf die Erde gesandt, damit sie dieselbe beherrschen und leiten und sowol die Angelegenheiten der Religion als des gewöhnlichen Lebens entscheiden. Vollkommen infallibel sind die Propheten jedenfalls in allem, was das Himmelreich, die Schöpfung, die Namen Gottes, die grossen Wunder Gottes, die jenseitige Welt, die Anzeichen der Stunde des jüngsten Gerichtes, die Zustände der Seligen und Verdammten betrifft, indem dies alles Dinge sind, die nur aus unmittelbarer göttlicher Inspiration erkannt werden können***).

Was ihre Körper anbelangt, so sind die Propheten Menschen wie wir. Ihre äusseren Gestalten und Formen, ihr Körperbau entsprechen der Menschennatur und sie sind denselben Zufälligkeiten, Krankheiten, der Vernichtung und dem Tode sowie allen anderen Uebeln ausgesetzt, ebenso ihre Familien; aber sie sind durch die vollendetsten Merkmale der Menschlichkeit ausgezeichnet, hängen mit den himmlischen Gei-

*) Shifâ, I, 79.

**) Shifâ, I, 81.

***) Shifâ, II, 124—126.

stern*) zusammen und gleichen geistig den Engeln. Denn wenn ihr Inneres eben so wenig frei wäre von der Menschennatur, wie ihr Aeusseres, so würden sie nie im Stande sein, mit den Engeln zu verkehren. Ihre Seelen sind auch rein von Gebrechen und Mängeln. Sie sind die Vermittler zwischen Gott und seinen Creaturen, welchen sie seine Gebote und Verbote, seine Lohn- und Strafverheissungen verkündigen und ihnen Belehrung mittheilen über die Macht, die Majestät und Herrlichkeit Gottes**). Was Mohammed anbelangt, so ist derselbe auch schon im Zustande der Kindheit, bevor ihm noch die prophetische Mission verliehen ward, doch als infallibel zu betrachten in allem, was die Erkenntniss Gottes und seiner Eigenschaften betrifft***). Hiefür spricht auch die Erzählung über die Reinigung seines Herzens durch den Engel Gabriel, der einen Tropfen schwarzen Blutes als Antheil des Satans daraus enfernte, dann sein Herz wusch und wieder in die Brust that, nachdem er es mit Weisheit und Glauben erfüllt hatte†).

Der Prophet ist ebenso gesichert vor jeder Nachstellung und Verführung des Satans sowol körperlich als geistig††). Ebenso ist der Prophet gegen jeden Irrthum und jede Täuschung geschützt, wenngleich dies von Ḳâḍy Abu Isḥâḳ Isfarâïny und dessen Anhängern nicht so unbedingt zugegeben und die Möglichkeit einer Täuschung aufrecht erhalten wird. Die allgemeine Uebereinstimmung der Gläubigen schliesst aber jede solche Voraussetzung vom Propheten aus in Betreff der

*) Almalâ' al'aʿlâ.

**) Shifâ, II, 99—101.

***) Shifâ, II, 117.

†) Shifâ, II, 119. Bochâry 2003.

††) Shifâ, II, 128. Der Teufel soll allerdings ein paarmal Mohammed belästigt haben, aber immer erfolglos. So wird eine Tradition von Abu Horairah überliefert, wo der Prophet erzählt, dass der Teufel ihn beim Gebete stören wollte; er aber fasste ihn und band ihn an einen Pfeiler der Moschee. Bochâry, 315, 766, 2035 (2).

Verkündigung des religiösen Gesetzes und seiner göttlichen Inspirationen*).

Was nun die körperlichen Handlungen anbelangt, so ist die allgemeine Ansicht der Gläubigen die, dass der Prophet sündenlos sei. Einige, darunter der Ḳâḍy Abu Isḥâḳ Isfarâïny, beschränken die Sündenlosigkeit nur auf die grossen Sünden, nicht aber auch auf die kleineren. Nicht minder steht es fest, dass die Propheten im allgemeinen nichts von dem durch Gott ihnen Geoffenbarten willkürlich zurückhalten oder verschweigen. Naggâr**) behauptet sogar, dass dies gar nicht in ihrer Macht liege, indem sie, selbst wenn sie wollten, nichts von der Offenbarung verschweigen könnten***).

Auch in der Frage, ob die Propheten schon vor ihrer Berufung sündenfrei seien oder nicht, ist es am richtigsten, die Sündenlosigkeit anzunehmen†).

Kein Prophet hatte einen allgemeinen Auftrag für die gesammte Menschheit, ausser Mohammed††).

Am weitesten gehen übrigens hierin die Sufys und Mystiker, welche die Infallibilität und Sündenlosigkeit Mohammeds am strengsten aufrecht erhalten†††).

Es ist höchst gefährlich für das Seelenheil, bemerkt der fromme Ḳâḍy ʿIjâḍ, von dem Propheten irgend einen Mangel oder einen Verstoss vorauszusetzen; denn man läuft Gefahr, der ewigen Verdammniss anheimzufallen. Als daher Mohammed einst Nachts in der Moschee von zwei Männern überrascht wurde, in einem Momente, wo er mit Ṣafijjah in vertrautem Gespräche war, beeilte er sich, den beiden unberufenen Zuschauern zuzurufen: Es ist nur Ṣafijjah, mein Eheweib!

*) Shifâ, II, 123.

**) Der Stifter der Sekte der Naggariten.

***) Shifâ, II, 157—160.

†) Shifâ, II, 161.

††) Shifâ, II, 163.

†††) Shifâ, II, 114, 166.

Denn der Satan, fügte er hinzu, schleicht sich in die Menschen ein und rinnt mit dem Blut durch die Adern; ich besorgte, dass ihr etwas schlechtes von mir voraussetzt und dadurch der ewigen Strafe verfallet*).

Eines der wichtigsten Attribute aber des Propheten war seine Eigenschaft als Fürbitter bei Gott für die Anhänger seiner Religion. Es herrschte nämlich die Ansicht, dass er am Tage des jüngsten Gerichts für jene, welche der Verdammniss anheimfallen sollten, Fürsprache erheben und von Gott auch erhört werden würde. Es werden hierüber eine Anzahl Aeusserungen Mohammeds berichtet, welche ihm am Gerichtstage diese Rolle vorbehalten. So wird Folgendes überliefert: Gott wird alle Menschen am Tage des Gerichtes versammeln, und sie werden voll Betrübniss sein und sprechen: O wenn wir doch bei unserem Herrgott einen Fürbitter fänden! Da begeben sie sich zu Adam und sprechen zu ihm: O Adam, Vater aller Menschen! Gott schuf dich mit seiner Hand und blies von seinem Hauche in dich und setzte dich ins Paradies, liess die Engel dich verehren und lehrte dich die Namen aller Dinge; sei unser Fürbitter bei dem Herrn, auf dass er uns aus dieser Bedrängniss erlöse. Adam aber antwortet ihnen: Gott ist heute erzürnt, wie er noch nie es war und nie mehr sein wird; er verbot mir vom Baume zu essen und ich verletzte den Gehorsam, mir bangt um mich selber; geht zu einem anderen! So gehen nun die Menschen von einem Propheten zum anderen, bis sie zu Jesus kommen, der sie an Mohammed weisst. Wie sie nun zu mir kommen, spricht der Prophet, da eile ich zu meinem Gott und bitte ihn, mich vorzulassen und sobald er es gestattet und ich ihn erblicke, falle ich anbetend zu Boden, und Gott spricht dann zu mir: O Mohammed, erhebe dein Haupt und bitte, auf dass ich dir gebe, thue Fürsprache, auf dass ich gewähre! Da erhebe ich mein Haupt und spreche: O Herr, mein Volk! O Herr,

*) Shifâ, II, 193. Bochâry 1263, 1266—67, 1990 (12).

mein Volk! Und er antwortet: Führe von deinem Volk, ohne zu zählen, so viel du willst, durch das Thor, das auf der rechten Seite des Paradieses ist; bei den übrigen Thoren aber treten sie mit den anderen Menschen zusammen ein*). Mohammed soll ferners gesagt hahen: Jedem Propheten ist eine Bitte gewährt; ich spare aber die meinige auf bis zum Tage des jüngsten Gerichtes, um bei Gott Fürsprache einzulegen für mein Volk**).

Diese Auffassung der Würde der prophetischen Mission erhielt bald eine dogmatische Weihe und im fünften Jahrhundert scheint sie dem Werke des Ḳâdy ʿIjâḍ zufolge nicht blos in Spanien und Afrika, sondern auch in den andern Ländern des Islams allgemein verbreitet gswesen zu sein. Im Westen, wo die strenge malikitische theologische Schule herrschte, wurde die Würde des Propheten auch durch den Strafcodex gewahrt und die Strafe desjenigen, der ein Verbrechen gegen die Majestät des Propheten beging, sei es durch Wort oder That, war nichts weniger als der Tod***). So erzählt Ḳâḍy ʿIjâḍ einen Fall, wo die spanischen Gesetzgelehrten einen jungen Studiosus theologiae (motafaḳḳih) einstimmig zum Tode verurtheilten und ans Kreuz schlagen liessen, weil er im Gespräche den Propheten den „Waisenknaben“ genannt und behauptet hatte, seine Frömmigkeit sei nicht immer aufrichtig gewesen†). Ebenso ward der vielseitig gebildete und gelehrte Dichter Ibrâhym Fazâry wegen leichtfertiger Reden über den Propheten ans Kreuz geschlagen††).

Im Osten gingen in der Vergötterung des Propheten die Shyiten am weitesten, sie hielten die absolute Sündenlosig-

*) Shifâ, I, 175—184. Bochâry 2001 (4).

**) Shifâ, I, 182. Man vgl. hiemit die Stelle bei Sprenger: D. Leb. u. d. Leh. Moh., II, 424. Dieselbe Tradition ist im Mowaṭṭa', I, 382, 383.

***) Shifâ, II, 237, 238, 239, 240 u. s. w.

†) Shifâ, II, 242.

††) Ibidem.

keit fest*). Ja sie stellten ganz phantastische Lehren über die Natur des Prophetenthums auf. Das Folgende möge als Probe dienen:

„Als Gott die Gesetze des Weltalls zur Erscheinung zu rufen, die Saamen der Zeugungen in die Materie zu legen und der sichtbaren Schöpfung ihr Dasein zu verleihen beschlossen hatte, gab er der Materie, ehe er die Erde ausbreitete und die Himmel wölbte, die Gestalt eines feinen Staubes. Er selbst wohnte in unnahbarer Glorie und ungetheilter Allmacht. Darauf gab er einen Funken seines eigenen Lichtes von sich: Der Staub erhob sich und reihte sich an diesen göttlichen Funken, welcher die Seele unseres Propheten Mohammed ist. Gott sprach: Du bist der Auserwählte, Du bist der Erkorene; in dir wohnt mein Licht und meine Leitung. Deinetwillen breite ich die Erde aus und mache ich die Wasser fliessen; deinetwillen wölbe ich die Himmel, deinetwillen setze ich Belohnung und Bestrafung ein, deinetwillen erschaffe ich das Paradies und die Hölle. — Darauf sprach Gott das Glaubensbekenntniss aus: Es ist kein Gott ausser Allâh und Mohammed ist sein Prophet**).

Es kämpften aber verschiedene unabhängige Denker, deren Namen uns überliefert worden sind, gegen diese übertriebene Verehrung des Propheten. So wagte es Ahmed Ibn Ḥâiṭ, der bekannte motazilitische Gelehrte***), offen zu sagen, dass der Prophet allzu viele Frauen gehabt habe und dass Abu Ḏarr Ghifâry viel frömmer und enthaltsamer als der Prophet selbst gewesen sei, was in der That vollkommen begründet ist†). Nazzâm erklärte ganz unumwunden den Ueber-

*) Mawâḳif, p. 220.

**) Sprenger: D. Leb. d. Moh., I, 294 giebt leider gerade hier die Quelle nicht an, aus welcher er diese Stelle schöpfte.

***) Er lebte in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts H. und ist ein Schüler des Nazzâm, der um 220 H. (835 Ch.) blühte.

†) Diese Notiz stammt aus Maḳryzys Bericht über die Sekten, in seinem grossen Werke Chiṭâṭ u. s. w., II, 347. Maḳryzy schöpfte

lieferer Ibn Mas'ud*) für einen Lügner, namentlich in Betreff zweier Traditionen, wovon die eine zur Vertheidigung des Prädestinationsglaubens, die andere als Beweis für die Echtheit des Hauptwunders Mohammeds, nämlich der Spaltung des Mondes, angeführt wird**).

Die Charigiten und Azrakiten, bei denen demokratische Tendenzen vorherrschend waren, bestritten die Sündenlosigkeit der Propheten. Der Mo'tazilite Gâhiz, dessen Schüler Nazzâm, 'Asamm und Ga'far Ibn Bishr stimmten hiemit überein, so wie viele spätere Theologen***). Die weit verbreitete und namentlich in den östlichen Ländern des Islams zahlreiche Sekte der 'Ash'ariten huldigte ebenfalls freieren Ansichten. Sie gaben zu, dass auch die Propheten in kleine Sünden verfallen können; nur habe Gott in ihnen eine Anlage zur Enthaltung von der Sünde geschaffen und diese Anlage stärke sich durch die göttliche Inspiration und die Uebung, so dass es auch ihr eigenes Verdienst sei, wenn sie sündenfrei blieben†). Diese theologischen Untersuchungen waren jedoch meist auf einen engen Gelehrtenkreis beschränkt und drangen nicht in die Massen, bei denen die Prophetenidee immer seltsamere Formen annahm. Die schwächlichen Bestrebungen des Ibn Faurak und des Kâdy Isfarâïny sind bereits früher erwähnt worden; man sieht es denselben an, dass sie schon

hiebei aus Shahrastâny, in dessen Text sich aber die bezügliche Stelle nicht vorfindet, was uns vermuthen lässt, dass der gegenwärtig bekannte Text des Shahrastâny eine editio castigata ist, aus welcher anstössige Stellen entfernt worden sind.

Dozy in seiner trefflichen Geschichte des Islams: Het Islamisme, Haarlem, 1863, p. 136 führt dieselbe Notiz von Abu Darr an, ohne jedoch die Quelle zu nennen, woher. Vielleicht schöpfte er aus dem Buche des Ibn Hazm, das auch Makryzy reichlich excerpirt hat.

*) Starb 32 oder 33 H. (652—653 Ch.)

**) Shahrastâny, I, 59.

***) Mawâkif, p. 218 ff.

†) Mawâkif, p. 219, 232. Gobbâ'y schloss auch die Möglichkeit kleiner Sünden von den Propheten aus.

kaum mehr es wagen konnten, offen dem allgemeinen Vergötterungsschwindel entgegenzutreten. Wenn Nazzâm und Ibn Ḥâïṭ (Ḥâbiṭ) nicht hingerichtet wurden, wenn Ibn Faurak und Isfarâïny nicht von schweren Verdammungsurtheilen der orthodoxen Kirche betroffen wurden, so beweist das eben nur, dass im Osten der islamischen Welt eine etwas mildere Praxis, mehr Toleranz und weniger Rohheit herrschte, als in dem stets durch die strengste Orthodoxie und einen düsteren Fanatismus ausgezeichneten Westen*). Spanien war fanatisch unter dem Islam und blieb es unter dem Christenthum.

III. Wirkung der Prophetenidee.

Die Folgen, welche aus dieser Auffassung der Idee des Prophetismus sich ergeben mussten, sind leicht zu erkennen. Wenn Gott in der That, um mit den Menschen zu verkehren, einen besonderen Vermittler braucht, so folgt nothwendig hieraus, dass ohne einen solchen jede Beziehung der Menschen zu Gott unmöglich ist. Wenn ohne specielle durch einen Propheten vermittelte Offenbarung des Sittengesetzes der Mensch nicht im Stande ist, durch seinen Verstand dasselbe zu erkennen, so ist es klar, dass ohne ausdrückliche göttliche Offenbarung der Mensch rettungslos verloren ist, wie ein Schiff ohne Steuer. Es folgt hieraus auch, dass das Moralgesetz, weit entfernt, ein über alle willkürliche Aenderungen erhabenes Princip des Sittlich-Guten zu sein, das jeder Mensch

*) Ibn Faurak soll allerdings wegen einer andern theologischen Frage, die schliesslich nichts als eine Spitzfindigkeit war, von Mohammed Ibn Seboktekyn, dem Beherrscher des diesseits des Oxus gelegenen Theils von Chorasan, vergiftet worden sein (Ibn Ḥazm, p. 48). Ibn Challikân weiss, dass er vergiftet ward (Nr. 621) und im ʿOjun attawârych von Ibn Shâkir wird nur sein Todesjahr angegeben. Er starb im Jahre H. 406 (1015—6 Ch.). Er war einer der Hauptvertreter des Nominalismns in der arab. Scholastik und behauptete, der Name eines Dinges sei eins und dasselbe mit dem Dinge selbst. Mawâḳif, 159.

durch die Stimme des Gewissens zu erkennen vermag, nichts anderes sei, als der Machtspruch eines himmlischen Autokraten, welchen er in einer günstigen Stimmung durch einen Propheten den Menschen zukommen lässt, die sonst bis ans Ende der Zeiten in der grössten Unwissenheit verharren müssten.

Nur bei offenbarer Verkennung der Würde des Menschen ist eine solche Vorstellung möglich; der Mensch wird hierdurch fast auf gleiche Stufe mit dem unverständigen Thiere herabgedrückt, mit dem ein despotischer Gott nach Laune und Gutdünken, nicht aber nach Recht und Billigkeit verfügt, wie ihm beliebt. Desshalb leitet er auf den rechten Weg die einen, aber die andern führt er irre; die einen erleuchtet er mit höheren Wahrheiten, den anderen versiegelt er die Herzen und macht sie hiefür unempfänglich. Desshalb ist auch sklavische Unterwerfung unter das Gebot und den Willen des Propheten die erste Pflicht des Gläubigen; er hat nicht zu denken, sondern zu gehorchen. Mohammed soll einst, so erzählt Ḥasan (Baṣry), folgendes Gleichniss vorgetragen haben. „Wisset, dass ich und ihr und die Welt zu vergleichen sind mit einer Schaar Reisender, die durch die Wüste zogen. Zuletzt wussten sie nicht mehr, ob die bereits zurückgelegte Wegstrecke grösser sei oder jene, die sie noch vor sich hatten. Es ging ihnen ihr Wasservorrath aus, ihre Kameele verendeten und sie befanden sich in der Einöde ohne Wasser und Reitthiere, einem sicheren Tode entgegensehend. Da erblickten sie plötzlich einen Mann dessen Haupt von Wasser troff. Der kam auf sie zu und sprach zu ihnen: Wollt ihr, dass ich euch zu erquickendem Wasser und zu grünen Auen führe und wollt ihr mir Gehorsam zusagen? Da leisteten sie ihm das Versprechen und betheuerten bei Gott, dass sie in allem ihm willig gehorchen wollten. Er leitete sie dann zum erquickenden Wasser und in die grünen Auen und verweilte längere Zeit bei ihnen an diesem Orte. Eines Tages aber sprach er: Bereitet euch zur Weiterreise vor! Als man ihn frug, wohin er sie führen wolle, antwortete er: Zu einem anderen Wasser

und in andere Auen. Da weigerten sich die meisten und sagten: Bei Gott, wir fanden doch diesen Ort erst, nachdem wir alle Hoffnung aufgegeben hatten, und nirgends werden wir es besser haben. Eine kleine Zahl aber sprach: Habt ihr nicht diesem Manne eure Zusage gemacht und bei Gott versprochen, in allem ihm zu gehorchen? Er hat gegen euch zuerst sein Wort gehalten, sicher wird er auch jetzt es ehrlich mit euch meinen. Diese kleinere Zahl folgte ihm nun und zog fort, die andern aber blieben zurück. Da brach plötzlich der Feind gegen sie herein und theils wurden sie getödtet, theils gefangen genommen" *).

Ob diese Parabel nun wirklich von Mohammed stamme oder später erfunden worden sei, kömmt hier nicht weiter in Betracht; denn jedenfalls drückt sie die Idee aus, die man schon in den ersten Jahrhunderten nach Mohammed vom Propheten und seiner himmlischen Mission sich machte, deren Richtigkeit spätere Gelehrte mit allen Mitteln einer gewandten Dialektik und einer scharfsinnigen Beweisführung zu erhärten suchen.

Der Gedankengang, den man am allgemeinsten hiebei einschlug, war der folgende:

Man ging von der Betrachtung der menschlichen Anlagen und Fähigkeiten aus und stellte die Behauptung auf, dass ebenso wie der Mensch durch seine Sinne die äusseren Eindrücke empfängt, ebenso wie er durch den Verstand die Eindrücke seiner Sinneswerkzeuge ordnet und zu Begriffen verarbeitet und auch Dinge erkennt, die durch die Sinne nicht wahrgenommen werden können, so auch noch eine weit höhere Anlage dem Menschen von Gott verliehen werden könne, durch welche er das Uebersinnliche zu erfassen im Stande sei. Ein Vorbild dieser höheren Anlage, die im vollsten Grade den Propheten eigen ist, sei der Traum, durch welchen der Mensch bei völliger Unthätigkeit seiner Sinneswerkzeuge und seines

*) Iḥjâ, III, 260.

Verstandes gewisse überirdische Wahrnehmungen mache, entweder in ganz klarer Anschauung oder, wie öfters der Fall sei, unter dem Bilde eines Gleichnisses*). Aus diesem Grunde wird auch Mohammed ein Ausspruch in den Mund gelegt, der besagt, dass der Traum der sechs und vierzigste Theil der Prophetie sei. Im Schlafe, meinte man, sei die Seele im Stande den Fesseln des Körpers sich gewissermassen zu entziehen und die überirdischen Wahrnehmungen zu machen, indem sie sich zur Anschauung der im Himmel bewahrten Tafel (allauḥ almaḥfuẓ) emporschwinge, auf der alles, was da war, was ist und was sein wird, verzeichnet steht. Das aber, was die gewöhnlichen Menschenseelen nur im Traume und unklar auf diese Art zu ahnen im Stande seien, erkenne der Prophet, dem Gott ein geistiges Auge verliehen habe, im wachen Zustande mit voller Gewissheit**).

Man theilt daher auch die menschlichen Seelen je nach dem Grade ihrer Sensibilität in drei Klassen. In die erste gehören jene Seelen, bei denen die Empfänglichkeit für das Uebersinnliche so gering ist, dass sich der Geist nicht über die Grenze der Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen erheben kann. Die Seelen der zweiten Klasse besitzen in grösserem Maasse die Fähigkeit, sich den Eindrücken der sinnlichen Wahrnehmungen zu entziehen. Sie wissen in das Gebiet der spiritualistischen Welt einzudringen und durchwandern in einem Zustande der Ekstase das Gebiet der inneren Betrachtung. In diese Klasse gehören die Heiligen (waly).

*) Ghazzâly: Monkiḏ.

**) Tahâfot alfalâsifah, fol. 70, 74. Dies ist die Ansicht der sogenannten Falâsifah des Islams. Ghazzâly bekämpft diese Ansicht in so fern, als er zwar den Vergleich mit dem Traume zulässt, dabei aber behauptet, dass ebensowol die Träume, als die Inspirationen der Propheten directe göttliche Mittheilungen seien. Tahâfot, fol. 71. Doch meint er, in seinem Monkiḏ, dass auch im Wege der Ekstase, sowie sie von den Sufys erzielt wird, sich ein Vorgeschmack der Prophetie gewinnen lasse, Monkiḏ, fol. 17 verso.

Der dritten Klasse aber gehören jene Seelen an, welchen die Fähigkeit anerschaffen ist, sich ganz von den Banden der Menschennatur loszulösen und sich bis zur höheren Sphäre der Engel und reinen Geister emporzuschwingen, wo sie in der That, wenn auch nur für einen Moment, zu Engeln werden. In diesem kurzen Augenblick hören sie die Worte der Engel und die Stimme der Gottheit. Dieser Art sind die Seelen der Propheten und in diesem Zustande erhalten sie ihre Offenbarungen*). Diese kommen ihnen bald wie das Summen von Glocken zu, bald erscheint ihnen ein Engel in menschlicher Gestalt und theilt ihnen die göttlichen Befehle mündlich mit. Die Propheten sind also die Vermittler zwischen Gott und den Menschen, seine Gesandten, denen man unbedingten Gehorsam zu leisten verpflichtet ist. Es wird nicht überraschen, dass unter dem Einflusse solcher Ideen sich bei den Mohammedanern eine fast abgöttische Verehrung ihres Propheten entwickelte, die bald eine allgemeine Verbreitung fand und eines der nennenswerthesten Kennzeichen des späteren Islams ward. In den ersten Jahrhunderten war man in dieser Beziehung viel besonnener. So finden wir in den ältesten arabischen Schriftwerken noch keine Spur von der späteren Sitte, laut welcher an der Spitze jeder grösseren Schrift nach der herkömmlichen Formel: „Im Namen Gottes, des barmherzigen Raḥmân“ auch noch das Lob seines Propheten Mohammed und der Familie desselben folgen musste[3]). Erst mit der zunehmenden Vergötterung des Propheten (etwa im 4. oder 5. Jahrhundert) fand dieser Brauch allgemeine Verbreitung und ward schliesslich zu einem förmlichen Glaubensartikel. Während die frühesten Theologen es keineswegs für unerlässlich erachteten, beim Gebete auch stets den Propheten zu lobpreisen, ward allmälig das Lob Mohammeds ein wesentlicher Bestandtheil des Gebetes[4]). Die Alyden und ihre Anhänger, die Schyiten, scheinen zuerst diese fanatische Verehrung des Pro-

*) Ibn Chaldun: Moḳaddamah, Ausgabe von Kairo, p. 47—49. Uebersetzung von Slane, I, 184—204.

pheten und seines Hauses absichtlich entwickelt und gefördert zu haben.

Im sechsten Jahrhundert H. schrieb Ḳâḍy ʿIjâḍ sein Werk über den Propheten (Shifâ) und im siebenten Jahrhundert dichtete der Aegypter Buṣyry seine schwungvollen Lobgedichte zu Ehren Mohammeds, wo derselbe schon ganz in legendenhafter Gestalt erscheint*).

In einem noch um hundert Jahre später verfassten, durch alle Länder des Islams verbreiteten und mit höchster Verehrung gelesenen Gebetbuche**) ist der Prophet bereits der erste Heilige des mohammedanischen Pantheons, die nach Gott erhabenste und heiligste Person, der ausschliessliche Fürbitter bei Gott, bei dem er gewissermaassen die Rolle eines Ministers der Justiz und der Gnaden erfüllt. Mohammed wird von nun an im Islam mehr angerufen als Gott und es stellen sich Erscheinungen dar, die fast eine gewisse Analogie aufweisen zwischen der Verehrung Mohammeds im Islam und dem Madonnencultus in christlich katholischen Ländern des Südens***). Indem der Gottesbegriff so unfassbar abstract ward, dass er schliesslich zu einer reinen Negation herabsank, stellte sich das Bedürfniss für alle religiösen Gemüther heraus, etwas dem menschlichen Verstande begreiflicheres zu setzen, und dies fanden sie in dem mythisch verklärten und mit einer dichterischen Glorie der höchsten Vollkommenheit umgebenen Bilde des Propheten.

Im Zusammenhang mit diesen Anschauungen übertrug man bald einen Theil der für Mohammed gehegten Verehrung auf seine Familie und seine Verwandten, Gefährten, Nachfol-

*) Buṣyry verfasste zu Ehren des Propheten das Gedicht: Albordah und sein weit grösseres, aber bisher unbekannt gebliebenes Lobgedicht, das unter dem Titel: Hamzijjah im Orient berühmt ist und als classisch betrachtet wird. Buṣyry starb H. 694 (1294 — 5 Ch.).

**) Dem: Dalâïl alchairât von dem Sharyf Gazuly, einem Maghrebiner.

***) Vgl. Kremer: Aegypten, I, 71.

ger und auf alle jene frommen Männer, die durch ein streng religiöses bussfertiges Leben sich auszeichneten, von denen man glaubte, dass sie vom Propheten besonders erleuchtet würden. Diesen pflegte der Prophet im Traume zu erscheinen und sie seiner Huld und Fürbitte bei Gott zu versichern. Solche Erscheinungen werden in den Lebensbeschreibungen frommer gottbegeisterter Männer mit grosser Ausführlichkeit erzählt*).

Die Gemahlinnen des Propheten, von denen doch so manche skandalöse Haremsgeschichte überliefert wird, genossen nach seinem Tode eine hohe Verehrung und führten den Titel: „Mütter der Gläubigen" ('Omm almu'minyn). Seine liebste Frau 'Âïshah, ein leidenschaftliches, intrigantes Weib, spielte nach seinem Tode eine politische Rolle und war die Ursache blutiger Schlachten. Schon frühe wurden angebliche Aussprüche des Propheten in Umlauf gesetzt, des Inhalts, dass, wer 'Âïshah schmähe, der Todesstrafe verfalle**). Fâṭimah, die Gattin Alys, Mohammeds Tochter, ward mit abgöttischer Verehrung umgeben. Sie ward als die edelste der Frauen, als ihre Königin im Paradiese, als Fâṭimah, die glanzvolle (Fâṭimah azzahrâ) bezeichnet; doch hielt ihr Mann noch drei andere Ehegattinnen und nicht weniger als zwölf Beischläfe-

*) Vgl. Lebensbeschreibung des Omar Ibn Fâriḍ, Ausgabe von Marseille, p. 9, des Buṣyry, dem der Prophet sogar im Schlafe einen Mantel überreicht haben soll, den er beim Erwachen vorfand und der von nun an als wunderthätige Reliquie galt. Hiernach soll Buṣyrys Gedicht: Bordah den Namen erhalten haben (Bordah heisst im Arabischen der Mantel). (Borda ed. Uri, p. 2). —

**) Shifâ, II, 340, Tradition von Mâlik. Die Verehrung der 'Âïshah wurde mit sehr drastischen Mitteln eingeschärft. So liess der Statthalter von Kufa, Musà Ibn 'Ysà 'Abbâsy einem Mann, der sie geschmäht hatte, zuerst 80 Peitschenhiebe geben, dann ihm den Kopf scheeren und Blut abschröpfen. Shifâ, II, 341. Wer eine andere Gattin des Propheten beschimpfte, verfiel ebenfalls der Strafe; aber es herrschten verschiedene Ansichten unter den Rechtsgelehrten; die einen erkannten auf Todesstrafe, die anderen aber nur auf Peitschenhiebe. Shifâ, II, 342.

rinnen, wovon einige der letzteren höchst wahrscheinlich noch bei ihren Lebzeiten, die übrigen wol nach Fâṭimahs frühem Tode. Aly freite noch bei ihren Lebzeiten um die Tochter des Abu Gahl, des grössten Feindes Mohammeds, wogegen dieser letzte aber Einsprache erhob*).

Gleichen Schritt hielt hiemit die Verehrung der Gefährten des Propheten, die nach seinem Tode die religiöse Aristokratie des Islams bildeten und aus ihrer Mitte die Chalifen wählten. Politische Gründe unterstützten also den Aberglauben und entwickelten denselben. Wer die Gefährten Mohammeds schmähte, wurde nach Ansicht des rechtsgelehrten Mâlik Ibn Anas seines Antheils an dem Staatseinkommen verlustig**).

IV. Der Heiligencultus.

Mohammed hatte schon im Koran die Grundzüge einer Heiligen-Hierarchie entworfen. Er hat den Titel Ṣiddyḳ, der ursprünglich mit den „Gerechten", denen schon im Evangelium (Matth. 10, 41) der Platz unmittelbar nach den Propheten eingeräumt wird, identisch und offenbar aus der christlichen Terminologie entnommen ist***), im Koran eingebürgert, als Bezeichnung der dem Prophetenthum zunächst kommenden Stufe der Heiligkeit. Diese Idee fand schon bei seinen Lebzeiten und kurz nach seinem Tode eine weitere Ausbildung. Zur Befestigung der Theokratie ward ein förmliches System hierarchischer Titel begründet; Abu Bakr erhielt den höchsten Titel Ṣiddyḳ, Omar ward Fâruḳ (d. i. der Löser der Schwierigkeiten) genannt, Zobair als Ḥawâry (d. i. der Jünger),

*) Ihjâ, IV, 291. Vgl. Sprenger: D. L. M., I, 397. Bochâry, 1943, (5), 2089. Fâṭimah, diese Perle der Frauen, war übrigens, wie aus einer Tradition bei Bochâry erhellt, als echte Araberin, sehr habsüchtig und lebte die letzten Monate vor ihrem Tode in offenem Zwist mit ihrem Vater Abu Bakr. Bochâry 2196 (40). —

**) Shifâ, II, 342.

***) Sprenger, II, 196, 197.

Obaidah Ibn Garrâḥ als Amyn (d. i. der Zuverlässige), Ḥamzah als Asad Allâh (d. i. der Löwe Gottes) betitelt. Die Medynenser, welche zuerst um Mohammed sich schaarten, bekamen den Ehrentitel Anṣâr (d. i. der Hilfsgenossen)*). Hiezu kamen noch für dahingeschiedene Moslimen die Bezeichnungen Shâhid (d. i. Märtyrer), Ṣâliḥ (d. i. Gottseliger), dann für noch lebende Fromme die Namen: ʿÂbid, Gottanbeter, und Zâhid, Büsser oder Ascete.

In den Reiseberichten des Mittelalters wird viel gefabelt von dem eisernen Sarge, in welchem der grosse Lügenprophet Mahomet zwischen zwei mächtigen Magneten frei in der Luft schwebend der ewigen Ruhe geniesse. Das Grab des Propheten, der an der Stelle, wo er starb, in der Kammer seiner Lieblingsgattin ʿÂïshah beerdigt ward, unterschied sich keineswegs von denen seiner Zeitgenossen. Man wusste damals im Ḥigâz nichts von Denkmälern und Mausoleen; aber bald umgab die Verehrung der Moslimen die letzte Ruhestätte ihres Propheten mit einem Heiligenscheine, der noch jetzt ebenso lebhaft, ja selbst noch stärker fortbesteht, als im Anfange des Islams. Mohammeds Grab, dem sich noch die Gräber seiner beiden vertrautesten Freunde Abu Bakr und Omar, sowie das seiner Tochter Fâṭimah anreihten, ward zum zweiten Nationalheiligthum des Islams**). Die Verehrung der Kaaba in Mekka stammt aus dem Heidenthum und geht weit in vormohammedanische Zeiten zurück. Die Moschee des Propheten in Medyna, welche diese vier Grabstätten in sich aufnahm, ist aber ganz und gar eine Schöpfung des Islams. Fromme Moslimen aus drei Welttheilen pilgern jährlich zu tausenden hieher und wenn man die Thränen der Rührung zählen, die Seufzer tiefer Wehmuth und Sehnsucht, die Gefühle innigster Ergriffenheit messen könnte, welche Millionen Menschen an diesem Grabe als Opferspenden dargebracht haben, so würde man staunen

*) Sprenger, III, 25. n.

**) Der Begräbnissort Fâṭimahs ist übrigens zweifelhaft. Burton: Pilgrimage, II, 109, 315.

über die Macht einer Idee, welche von einem Menschen gepredigt, die Stürme von Jahrtausenden hindurch mit ungeschwächter Kraft fortdauert und einen so erhebenden und unvergänglichen Eindruck zurücklassen konnte. Die civilisatorische Bedeutung des Islams zeigt sich am Grabe des Propheten in ihrer vollen Tragweite. Den sittenlosen Bewohner der Stadt, sowie den rohen Sohn der Wüste durchdringt an diesem Grabe ein und dasselbe Gefühl, und sicher macht es sie nicht zu schlechteren Menschen, wirkt aber auch auf viele erhebend und veredelnd. Mohammed hat eine Religion gestiftet, die grosse Gebrechen hat; ihre sittliche Reinheit ist nur sehr unvollkommen, aber doch war selbst diese Religion eine göttliche Gabe; denn sie hat die Menschen besser gemacht, als sie waren, und sie hat die religiösen Bedürfnisse eines grossen Theiles der Menschheit durch tausende von Jahren befriedigt. Doch genug hievon[5]).

Die Vorstellung des Fortlebens der Seele nach dem Tode war dem arabischen Heidenthum nicht fremd. Bekannt ist die Erzählung von Ḥâtim Ṭajjy und seiner Grossmuth selbst nach dem Tode. An seinem einsamen Grabe rief einst ein ermüdeter Wanderer: Jetzt, o Ḥâtim, ist es aus mit deiner Gastfreundschaft! Da erschien ihm im Schlafe Ḥâtim, zog sein Schwert, schlachtete des Reisenden Reitkameel und lud ihn ein, mit seinen Gefährten sich an dessen Fleische zu sättigen. Mit Tagesanbruch wollte die Karawane weiter ziehen; da sahen sie in der Ferne einen Reiter auf schnellem Dromedare herbeieilen, der ein Kameel am Zügel führte, und als er sie erreichte, ihnen sagte: Ich bin der Sohn des Ḥâtim Ṭajjy und mein Vater, der mir im Schlafe erschien, hat mir befohlen, dem Mann, dessen Reitthier er heute Nacht geschlachtet hat, um Euch zu bewirthen, dies Kameel zu übergeben.

Es war eine allgemein verbreitetete Idee, dass die Seele eines Getödteten, dessen Blut nicht gerächt wurde, sich in ein Käuzchen verwandle, das so lange am Grabe schreie, bis Rache geübt worden sei*). Dieselbe Vorstellung erhielt sich

*) Freytag: Einleitung, p. 219, n.

selbst im Islam, wo man glaubte, dass die Seelen der verstorbenen frommen Moslimen in der Zwischenzeit von ihrem Hinscheiden bis zum jüngsten Gerichte in den Kehlen grüner Vögel im Paradiese aufbewahrt würden*). Der Ruf, mit dem die trauernden Verwandten den Todten ins Grab legten, war: lâ tabʿad! (sei uns niemals ferne)**).

So wird unter den berühmten Liebeshelden der Araber Taubah Ibn ʿOmair angeführt und von ihm folgendes berichtet: Taubah liebte Lailà, aber starb noch jung, worauf sie heirathete. Da wollte es der Zufall, dass sie einst mit ihrem Gatten am Grabe Taubahs vorüberritt. Ihr Mann schalt ihn einen Lügner; denn er habe in einem an Lailà gerichteten Gedichte gesagt:

Wenn Lailâ Achjalijjah grüssend mich anspricht,
Und ich liege auch unter Felsblöcken und Grabessteinen:
So gebe ich freudig den Gruss ihr zurück,
Und es fliegt aus meinem Grabe kreischend ein Käuzchen ihr zu.

Versuche es nun, sagte ihr Mann zu Lailà, sprich sein Grab grüssend an und sieh ob er Wort hält. Sie sträubte sich, er aber bestand darauf, und da sprach sie denn gezwungen: Gruss über dich, o Taubah! In demselben Augenblick flog aus der Höhlung des Grabes ein Käuzchen auf mit lautem Geschrei; das Kameel, auf dem sie sass, erschrak, warf sie ab und sie blieb todt von dem Falle***).

Auf dem Grabe des Dul-anwâḥ liess seine Mutter durch vierzig Jahre Todtenklagen abhalten und jedes Jahr ein Kameel schlachten†).

*) Iḥjâ, IV, 215. Nach einer Tradition im Mowaṭṭa' II, 33, werden die Seelen der Gläubigen als Vögel im Paradiese bis zum Tage des Gerichtes aufbewahrt. Vgl. Diwan des Omar Ibn Fâriḍ, Ausgabe von Marseille, p. 8.

**) Ḥamâsah, p. 405, 410, 466.

***) Tazjyn alaswâḳ, fol. 137. Masʿudy: Les Prairies d'or, III, 312.

†) Kremer: Südarabische Sage, p 97.

Der südarabische Fürst Asʿad Kâmil spricht im Sterben zu seinem Sohne:*)

Sagt den Himjaren, dass man mich stehend begrabe,
Und mit mir meine Kameelhengste und Sklaven.

Als nach der siegreichen Schlacht von Badr Mohammed die Leichen der getödteten Mekkaner in einen Brunnen werfen liess, richtete er an jeden einzelnen von ihnen vorwurfsvolle Worte und versicherte die Seinen, dass die Todten seine Worte hörten**). — Wenn ʿÂïshah, Mohammeds Gattin, sein Grab besuchte, so liess sie den Schleier fallen; als aber Abu Bakr und Omar neben ihm beigesetzt worden waren, blieb sie stets verschleiert***).

Es herrschte also schon vor dem Islam unter den Arabern die Ansicht, dass der Tod keineswegs jeden Verkehr zwischen dem Dahingeschiedenen und den Zurückbleibenden aufhebe. Es war die Verehrung, welche den Gräbern des Propheten und seiner Familienmitglieder gezollt ward, nichts mit dem allgemeinen Geiste der Zeit in Widerspruch stehendes.

In Betreff des Propheten ist dies um so natürlicher, da er doch als der einflussreichste Fürbitter bei Gott galt. Seine Fürbitte aber war man sicher durch den Besuch seines Grabes zu gewinnen[6]). Man gewöhnte sich auch auf diese Art die Gräber seiner Verwandten und Familienglieder, seiner Gefährten und Kampfgenossen und anderer frommer, gottseliger Männer zu besuchen, deren bald der Friedhof von Medyna (Baḳyʿ algharḳad) eine grosse Anzahl in seinem Schoosse barg. Das erste Jahrhundert des Islams war reich an religiösen und politischen Märtyrern; darunter nimmt wegen ihres

*) Kremer: Südarabische Sage, p. 86.

**) Tradition bei Bochâry, 869 (3). So heisst es im Koran: Meine nicht, dass die, welche auf dem Pfad Gottes (d. i. im Kriege) getödtet werden, todt seien, nein, sie leben, bei ihrem Herrn werden sie verköstigt und sind voll Freude. Bochâry 1759.

***) Shifâ des Ḳâdy ʿIjâḍ. Burton: Pilgrimage, II, 148. n.

überaus tragischen Schicksals die Familie Alys, des Schwiegersohnes des Propheten, den ersten Rang ein. Aly fiel unter dem Dolche des Meuchelmörders und wenn auch seine Grabstätte nicht bekannt ist, so wurde doch sein Andenken um so lebhafter von seinen Anhängern gepflegt, als das frühe Ende seines hoffnungsvollen Sohnes Ḥosain, der bei Karbalâ im Auftrage des Omajjadischen Chalifen niedergemetzelt wurde, ein tiefes Mitgefühl in den Herzen aller guten Moslimen erregen musste. Das Haupt Ḥosains ward vom Körper getrennt und soll in Damascus oder in Kairo beigesetzt worden sein, während der Rumpf in Karbalâ bestattet ist. Ein grosser Theil der mohammedanischen Welt pilgert noch jetzt zum Grabe des heiligen Ḥosain. Alys zweiter Sohn Ḥasan starb in Medyna, vermuthlich vergiftet. In den blutigen Bürgerkriegen fanden zahlreiche Gefährten des Propheten ihren Tod. Es fehlte also nicht an der Gelegenheit Heilige zu verehren für jene, die hiezu Lust fühlten. Viele der auf diese Art entstandenen und mit dem Charakter der Heiligkeit ausgestatteten Gräber werden noch bis in die Gegenwart besucht, so auf dem Schlachtfelde von Oḥod die Gräber von Ḥamzah und Abdallah Ibn Gaḥsh*). Auf dem Baḳy' algharḳad, dem grossen Friedhofe Medynas, ruhen Mohammeds Söhnlein Ibrâhym, Mohammeds Gefährte Osmân Ibn Maẓ'un, der Ascete, dann der ermordete Chalife Osmân, des Propheten Schwiegersohn, Ḥalymah, des Propheten Amme, endlich sämmtliche Gattinnen Mohammeds und unzählige andere mehr oder weniger berühmte Personen**). Jede grössere mohammedanische Stadt betrachtete es bald als Ehrensache solche Heiligengräber zu besitzen. So verehrt Kairo in der Moschee Ḥasanein das dort angeblich beigesetzte Haupt des unglücklichen Ḥosain, die Grabstätten der lieben Frau Nefyseh (Urenkelin des Hasan Ibn Aly) und der Zeineb (Tochter Alys) in den nach ihnen be-

*) Burton, II, 242.

**) Burton, II, 300 ff.

nannten Moscheen, ferner auf dem grossen Friedhofe Ḳarâfah die Grabstätten vieler Gefährten des Propheten*). Damascus ist stolz auf das Grab, wo das Haupt Johannes des Täufers ruht, und noch jetzt wird es viel von frommen Moslimen besucht; denn der Heiligendurst des Islams nahm selbst nichtmohammedanische Heilige gern hin, wenn sie nur im Koran als Propheten anerkannt werden, wie dies bei Johannes dem Täufer der Fall ist. Auf dem Friedhofe von Bâb aṣṣaghyr in Damascus zeigt man noch jetzt das Grab des Bilâl, des Gebetausrufers Mohammeds. Ausserhalb des Thomasthores liegt 'Obajj Ibn Kaʿb, ein Gefährte des Propheten; auf einem anderen Friedhofe derselben Stadt (Maḳbarat addaḥdâḥ) ruht ein Sohn des ersten Chalifen Abu Bakr**). In der Nähe von Jerusalem wallfahrtete man in den ersten Jahrhunderten des Islams gern zu dem Grabe der heiligen Frau Râbiʿah, die auch im Gebete als Schutzpatronin viel angerufen ward***).

So kam es, dass die Zahl der Heiligen bald eine Legion war. Ihre Kanonisation erfolgte im Wege des suffrage universel.

Jede Stadt, jede Handwerkszunft, jedes Dorf, jede Familie wollte zuletzt einen solchen Heiligen zu den ihrigen zählen. So verehrt in Damascus die Zunft der Sattler den Scheich Sarugy und in Kairo die der Bootsleute den Scheich Embâby. Einzelne solcher Santone gelangten zu allgemeinerer Verehrung in ganzen Ländern, wie in Aegypten der Scheich Ahmed Badawy, und der Scheich Ibrahym Dasûḳy, in Damascus und Umgegend der Scheich Reslân†).

*) Nach einer Notiz in dem Buch: Albaḥr almaurud von Shaʿrâny ist am wirksamsten das Gebet zur lieben Frau Nefyseh, dann zum heiligen Ahmad Badawy, dann zu Ibrahym Dasuḳy. Albaḥr, p. 23.

**) ʿAbd alghany Nâbolsy: Reisebeschreibung: Sitzungsberichte der philos. Klasse der Akad. d. Wiss. in Wien. Jahrgang 1850.

***) Dozy: Het Islamisme, p. 209. — Iḥjâ, IV, 610.

†) Vgl. Lane: Modern Egyptians, I. Chap. X.

Angebliche Wunder derselben wurden zur allgemeinen Erbauung verbreitet, Grabkapellen errichtet, Stiftungen zu deren Unterhalt angewiesen, Moscheen darüber gebaut und der Glaube an die Wirksamkeit der Fürbitte der Heiligen befestigte sich immer mehr und ward immer allgemeiner. So empfiehlt schon Ghazzâly den Besuch der Gräber der Propheten und Heiligen, indem jeder, der an ihren Gräbern bete, hiefür im jenseitigen Leben Segen ernten solle*).

Wenn man mohammedanische Länder bereist, findet man allenthalben bis ins kleinste Dorf, oft auch im Gebirge, weisse viereckige meist offene Gebäude auf vier Pfeilern ruhend, mit Kuppeldach, unter welchem sich das Grab eines oft namenlosen Heiligen befindet. In den grösseren Städten geht von solchen Mausoleen ein Gitterfenster auf die Strasse und durch das Gitter sieht man den gewöhnlich mit grünem Tuch und weiss aufgenähten Koransprüchen verzierten Katafalk, unter dem ein Santon ruht; einige alte grüne Fahnen und anderes Flitterwerk zieren die Gruft. Selten geht ein frommer Moslim daran vorbei, ohne die Fâtiḥah (das I. Kap. d. Korans) zu beten**).

Anknüpfend an diesen Heiligencult entwickelte sich schon frühzeitig eine förmliche Theorie der verschiedenen Grade der Heiligen und ihrer wunderthätigen Kräfte. Besonnener und skeptischer im Anfange, geben sich die Moslimen auch hier im Verlaufe der Zeiten immer phantastischeren und unverständigeren Vorstellungen hin. Wenn auch die Massen schon früh in ihren abergläubischen Ansichten von den Eigenschaften und übernatürlichen Kräften der Heiligen sehr weit gingen, so wurden doch diese von einsichtsvolleren Leuten noch im 3. und 4. Jahrhundert nach Mohammed lebhaft bestritten. So sprachen sich die Moʿtaziliten, selbst in ihrer späteren Zeit,

*) Iḥjâ, II, 285.

**) Vgl. Mittelsyrien und Damascus, p. 159. — Lane: Modern Egyptians, vol. I. Chap. X. vol. II. Chap. XI. — Kremer: Aegypten, I, 73 ff., II, 221, 222.

gegen den Glauben an die Wunderkraft der Heiligen aus und angesehene Gelehrte wie der Ḳâdy Isfarâïny stimmten ihnen bei*). Aber in diesem Kampfe des Verstandes und des Skepticismus gegen die Verblendung und den Aberglauben blieb der Sieg auf Seite der letzteren. Es geht dieser Zug durch die ganze Geschichte des Islams; sein Martin Luther ist noch nicht gekommen, wenn auch viele Zeichen der Zeit darauf hindeuten, dass eine reformatorische Regung im Islam nicht mehr allzufern ist. Die Wahhabiten haben bereits eine ähnliche Rolle übernommen, wie die Hussiten in der europäischen Kirchengeschichte.

Im 5. und 6. Jahrhundert war die noch jetzt herrschende Idee von den Heiligen so ziemlich festgestellt. Ghazzâly**) betrachtet die Wunder der Walys (d. i. der Heiligen) als die untersten Stufen des Prophetenthums, und Ibn ʿAraby entwickelt diese Idee schon ganz in der Art, wie sie noch gegenwärtig im Glauben des Volkes in allen islamischen Ländern fortlebt. Hiernach erlangen einzelne Menschen, die durch besondere Frömmigkeit und Gottergebenheit sich auszeichnen, durch die Gnade Gottes eine innere Erleuchtung, wodurch sie zu Heiligen werden, überirdische Dinge erkennen und Wunder zu wirken im Stande sind. Unter diesen Walys ist es aber wieder in jedem Zeitalter nur einer, welcher die höchste Stufe der Heiligkeit erklimmt; diesem sind alle Walys unterworfen. Der Name, mit dem man diesen Heiligsten der Heiligen bezeichnet, ist: Ḳoṭb (d i. der Pol, der Mittelpunkt des Kreises) oder auch Ghauṯ rabbâny (d. i. göttliche Gnade)***)

*) Mawâḳif, p. 243; über Isfarâïny vgl. ʿOjun attawârych, fol. 71 verso XIII.

**) In seiner Abhandlung: Monḳiḏ, fol. 16: Die Wunder der Walys sind die Anfänge des Prophetenthums.

***) Ghazzâly: Iḥjâ, I, 91 lässt Aly sagen: Nie ist die Welt ohne einen Heiligen, der für Gott den Beweis herstellt, sei es nun öffentlich oder insgeheim. Sohrawardy im Ḥikmat alishrâḳ bezeichnet schon die Vorstellung vom Ḳoṭb als eine allgemein volksthümliche. Ḥikmat alishrâḳ, fol. 4.

oder Ḳoṭb alghauṯ, d. i. Pol der Gnade*). Derselbe hält sich gewöhnlich in Mekka auf, ist aber nicht an Ort und Entfernung gebunden**). Neben dem höchsten Ḳoṭb giebt es aber auch mindere, und jede Gegend, jede Stadt, jedes Dorf hat einen solchen als Schutzpatron***). Gewöhnlich lebt der Ḳoṭb verachtet und arm unter den Menschen und übt zum Schein ein niedriges Handwerk aus†). Nach den Ḳoṭb kommen andere heilige Männer, welche Afrâd (d. i. die einzigen), Autâd (d. i. die Pfeiler) und Abdâl (d. i. die Stellvertreter) genannt werden††). Die Zahl der Autâd ist vier und ihnen unterstehen die vier Weltgegenden; die Zahl der Abdâl aber ist sieben und unter ihrer Aufsicht befinden sich die sieben Zonen[7]).

Von der wunderthätigen Kraft dieser Heiligen werden zahllose Berichte überliefert und finden auch allenthalben Glauben. So soll seiner Zeit Abd alḳâdir Gylâny der Ḳoṭb seines Jahrhunderts gewesen sein. Eines Tages sprach er: Mein Fuss steht auf dem Nacken aller Walys. In demselben Augenblick, als er diese Worte in Bagdad sprach, soll in Damascus Scheich Reslân, welcher in der Mitte seiner Schüler sass, den Nacken gebeugt haben†††). Vom Scheich Reslân erzählt man, dass er einst drei Stäbe in die Hand nahm; dann wählte

*) Anwâr Ḳodsijjah von Shaʿrâny, p. 64. Nach Ansicht der Sufys war Mohammed ein solcher Ḳoṭb und vererbte sich diese Würde (Ḳoṭbijjah) nur in seiner Familie. Vgl. Abdarrazzâḳ Kâshy: Dictionary of the technical terms of the Sufies ed. Sprenger. Calcutta, 1845, p. 141.

**) Lane: Modern Egyptians, I. 316 (erste Ausgabe). Shaʿrâny: Jawâkyt, II, 101.

***) Shaʿrâny: ibidem.

†) Shaʿrâny: ibidem.

††) Fotuḥât Makkijjah von Ibn ʿAraby, bei Shaʿrâny: Jawâḳyt, II, 99, 102. Einer der Autâd soll der Imam Shâfiʿy gewesen sein, ibid. Man vgl. auch Hammer-Purgstall: Gesch. der schönen Redekünste in Persien, p. 345.

†††) Kremer: Mittelsyrien und Damascus, p. 156.

er einen heraus und sprach: Der ist für den Sommer; sogleich kam grosse Hitze. Dann nahm er den zweiten und sprach: Der ist für den Frühling und seine Blüthen; und sogleich erblühten die Zweige, es reiften die Früchte und liebliche Frühlingslüfte wehten. Nun warf er diesen Stab weg, nahm den dritten und sagte: Der ist für den Winter. Sogleich kam grosse Kälte und rauhe Winde stürmten, während die Blätter von den Bäumen fielen*). So erzählt ein Schüler des Scheich Aly Chawwâṣ, dass er einst eine Sünde beging; als er aber in die Gegenwart des Scheiches kam, sah er, dass diese von ihm begangene Sünde in deutlicher Schrift auf der Stirn des Scheichs geschrieben stand. Erst als er beichtete und Busse that, verschwand die Schrift[8]). So ist es auch eine allgemein verbreitete Ansicht, dass die Walys gewisse abgelegene Orte haben, wo sie ihre Gebete gemeinschaftlich verrichten, so auf dem fabelhaften Berge Ḳâf, oder die Walys von Kairo auf dem Berge bei Suez**). Sie verschwinden zu den Gebetstunden auf räthselhafte Weise aus der Mitte der Ihrigen und sind plötzlich wieder da. Sie gehen auf dem Wasser und fliegen in der Luft. Als sicheres Zeichen der Heiligkeit galt es, wenn der Leichnam eines verstorbenen Scheichs von der Verwesung verschont blieb***).

Bei solchen Ansichten über die Macht und Heiligkeit der Walys musste nothwendiger Weise bald die Frage sich auf-

*) Kremer: Mittelsyrien und Damascus, p. 158.

**) Dorrat alghawwâṣ fy manâkib Sajjidy Aly alchawwâṣ, fol. 71, verso. Shaʿrâny: Jawâḳyt, I, 186, 187.

***) Burton: Pilgrimage etc., II, 110 n. sagt: In Moslem law prophets, martyrs and saints are not supposed to be dead; their property therefore, remains their own. — The common belief, however, leaves the bodies in the graves, but no one would dare to assert, that the holy ones are suffered to undergo corruption. On the contrary their faces are blooming, their eyes bright and blood would issue from their bodies, if wounded. — Shaʿrâny erzählt im Jawâḳyt einen solchen Vorfall von seinem Grossvater, der als Waly verehrt ward.

drängen, was denn zwischen ihnen und dem Prophetenthum für ein Unterschied bestehe, ob sie als Propheten zu verehren seien oder nicht, ob sie in der himmlischen Hierarchie höher stünden oder tiefer als sie? Der berühmte bereits früher genannte Theosoph Ibn ʿAraby, der, wie es scheint, aus selbstsüchtigen Absichten, sei es um eine blos religiöse, sei es vielleicht auch um eine politische Rolle zu spielen, sich gern als Vice-Prophet hinstellt, beantwortete diese Frage in einer Weise, die ihm von Seite der Orthodoxen den Vorwurf der Ketzerei zuzog. Er sagte nämlich, dass der Prophet in sich zwei Eigenschaften vereinige, nämlich die Prophetie und ferners die Heiligkeit. Wenn nun entschieden werden solle, welche dieser beiden Eigenschaften höher stehe, so sei unbedingt der letzteren der Vorzug zu geben; denn sie sei andauernd, während erstere nur temporär sei und mit Vollendung der prophetischen Mission ende*). Das Prophetenthum, sagt er an einer anderen Stelle, ist nicht mit dem Tode Mohammeds gänzlich erloschen, sondern nur der legislatorische Theil desselben ist erschöpft. Mohammeds Worte: „Kein Prophet und kein Gottgesandter kommt nach mir!“ sind desshalb so zu verstehen, dass nach ihm kein Prophet ein neues Gesetz geben werde. Die Heiligen sind daher in einem gewissen Sinne Propheten; doch besteht ihre Mission nur in der Kundmachung und Erklärung der gesetzlichen Vorschriften**).

Auf diese Aeusserung hin machte man dem Ibn ʿAraby mit Recht den Vorwurf der Ketzerei, indem er die Heiligen höher stelle, als die Propheten, während doch nach der allgemeinen Ansicht die Walys nichts anderes seien, als gotterleuchtete Männer in der Kenntniss und Erklärung der bereits von Mohammed verkündigten Offenbarung; sie erkennen deren dunkelsten und verborgensten Sinn so, als hätten sie die Erklärung vom Propheten selbst erhalten. So sind die Walys

*) Shaʿrâny: Jawâḳyt, I, 16.

**) Shaʿrâny: Jawâḳyt, II, 48.

gewissermaassen die Stellvertreter und Nachfolger des Propheten und müssen ihre Ermahnungen und Predigten unbedingt von den Gläubigen zur Richtschnur genommen werden*).

Diese Erkenntniss des göttlichen Offenbarungsgesetzes wird aber nicht als die Frucht tiefsinniger Forschungen und langjähriger Studien, sondern als das Ergebniss einer unmittelbaren, von oben kommenden göttlichen Erleuchtung, als eine höhere Inspiration hingestellt. In ähnlicher Weise, wie die christlichen Gnostiker wollen die Sufys des Islams, welche sehr viel zur Ausbildung des Heiligencults beigetragen haben, Gottes Offenbarung auf dem Wege innerer Intuition besser erkennen, als die Theologen und Exegeten durch das Studium und die Meditation. So lässt Sha'râny den Scheich Aly Chawwâṣ, einen berühmten ägyptischen Waly des 9. Jahrhunderts, auf die Frage, welches denn die Vorbedingung zur Aufnahme der göttlichen Wissenschaften sei, die Antwort ertheilen: die erste Bedingung sei, dass man sich vollständig losmache von allem Ueberlieferungskram (noḳul); denn nur dann könne die innere Gotteserkenntniss in das Herz einziehen**).

Um die ganze Bedeutung dieses Ausspruchs zu verstehen, müssen wir einen Blick werfen auf die Sittengeschichte des Islams und namentlich die sociale Stellung der Religions- und Gesetzesgelehrten näher ins Auge fassen. Im islamischen Staate findet keine Trennung zwischen göttlichem und weltlichem Rechte statt, der Koran ist sowol für religiöse als bürgerliche Angelegenheiten das einzige und ausschliessliche

*) Diess ist Sha'rânys Ansicht. Jawâḳyt, II, 89. Die Sufys definiren die Prophetie (nobowwah) als die Kundmachung der göttlichen Wahrheiten und theilen sie in zwei Kategorien, nämlich in die legislatorische und declaratorische Prophetie (nobowwat attashry' und nobowwat atta'ryf). Abd arrazzâk Kâshy: Dictionary of the technical terms of the Sufies edid. Sprenger, Calcutta, 1845, 75. Ibn 'Arabys Ansicht ist hiemit in vollster Uebereinstimmung.

**) Sha'râny: Dorrat alghawwâṣ, fol. 91.

Gesetzbuch. Neben dem Koran ist es die Sonnah, d. i. Ueberlieferung von den Thaten und Worten des Propheten, seiner ersten Anhänger und Gefährten, welche gesetzliche Kraft hat. Um nun diese Ueberlieferung möglichst vollständig zu sammeln, begann schon kurz nach Mohammed die Aufzeichnung und Zusammenstellung derselben in den grossen Traditionswerken. Nachdem man auf diese Weise in die Lage versetzt war, die ganze Masse der Ueberlieferungen zu übersehen und zu beherrschen, schritt man, genöthigt durch die seitdem ganz geänderten staatlichen Zustände, die sich von dem altarabischen Wüstenleben mehr und mehr entfernt hatten und in geordnete bürgerliche Verhältnisse übergegangen waren, zur Aufstellung von umfassenden Systemen der gesammten islamischen Glaubens- und Gesetzesvorschriften. Das dritte und vierte Jahrhundert nach Mohammed war reich an solchen Leistungen und die Stifter der vier sogenannten orthodoxen theologischen Schulen (Hanafiten, Malikiten, Shafiiten und Hanbaliten) lebten in dieser Zeit. Hand in Hand mit solchen Bestrebungen ging die durch die Entdeckung der Grammatik und Begründung des arabischen Sprachstudiums namhaft geförderte und entwickelte Koranexegese, welche das richtige sprachliche und sachliche Verständniss des heiligen Buches anbahnen sollte.

Diese Studien waren aber mit dem Nimbus der Heiligkeit umgeben, der auf jene zurückfiel, die sich damit befassten. Obgleich nun der Islam nie eine Priesterkaste duldete, so bildete sich doch schon in den ersten Jahrhunderten eine Klasse von professionellen Gelehrten heraus, die diesen Studien oblagen; nebenbei betrieben viele ein Handwerk, um sich ihren nothwendigsten Unterhalt zu verschaffen. Denn trotz des religiösen Charakters ihrer Bestrebungen waren wissenschaftliche Studien damals nicht besonders einträglich, wenn auch einzelne Gelehrte sehr viel Geld verdienten. Als allmälig grössere Gemeinwesen in den Hauptstädten entstanden, als durch den Uebertritt zum Islam tausende von Christen und Parsen die moslimische Kirchengemeinde vermehrten,

stellte sich ein erhöhtes Bedürfniss nach Religions- und Gesetzgelehrten heraus. Das Formelwesen und religiöse Ceremoniell des Gesetzes Mohammeds ist der Art, dass ein langer und mühevoller Unterricht erfordert wird um all die religiösen Vorschriften kennen zu lernen, welche vom Gebete an bis zu den unbedeutendsten Handlungen des täglichen Lebens das Verhalten der Gläubigen regeln sollen. Nicht minder verwickelt ist die aus dem Koran und der Sonnah abgeleitete Theorie dss bürgerlichen Rechtes; einfach ist nur das Strafgesetz. Nach dem bekannten Grundsatze der Nationalökonomie, dass gesteigerte Nachfrage auch in demselben Verhältnisse die Production erhöht, nahm daher die Klasse der Religions- und Gesetzgelehrten in demselben Verhältnisse zu. In den grösseren Städten brauchte man Richter zur Entscheidung der zahlreichen Processe, an den Moscheen Vorbeter und Prediger. Die Ausübung dieser Aemter erhielt immer mehr einen professionellen Anstrich. Es entstand somit eine hierarchische Klasse der Gesellschaft, die bald grossen Einfluss gewann und in Folge des religiösen Charakters ihrer Functionen ein hohes Ansehen genoss. Dass dieses Geschäft auch oft seine recht einträgliche Seite hatte, sehen wir aus den Biographien damaliger Gelehrter. Am Chalifenhofe in Bagdad hatten die Gelehrten freien Zutritt, ja viele genossen Einfluss und Ansehen. Allerdings lernten sie schnell auch alle Schliche und Kniffe des echten Höflings, wie der Ḳâdy Abu Jusof, der seine Gesetzkenntniss zu nichts anderem benützte, als um dem wollüstigen Chalifen Hârun Rashyd gesetzlich verbotene Dinge als erlaubt darzustellen, damit er seiner Laune fröhnen könne*). Solchen erbärmlichen Speichelleckern gegenüber fehlte es auch nicht an einzelnen festen und ehrenhaften Männern; aber bei dem habsüchtigen, geldgierigen

*) Die Anekdote wird erzählt im Auszuge des Raby' alabrâr, p. 25, ebenso wie in vielen anderen Werken, z. B. 'I'lâm annâs bimâ garà lilbarâmikah fy banyl-'abbâs, von Itlydy, Tadkirah des Ibn Ḥamdun u. s. w.

Charakter des Arabers, dessen angeborne Raubgier nie ganz schwindet, ist es wol klar, dass die grosse Menge dieser frommen Herren ihre Pfründen gehörig ausbeutete und wol auch manchmal einen Griff in des Nächsten Säckel wagte. Der dem Araber eigenthümliche Hang für Spitzfindigkeiten brachte sowol in der Koranexegese als auf juridischem Gebiete ein Streben hervor, mit künstlichen Erklärungen, seltsamen Andeutungen, verwickelten Problemen zu prunken. Man schrieb lange Abhandlungen über die Entscheidung einer rechtlichen Frage, die oft von unmöglichen im gewöhnlichen Leben nie vorkommenden Voraussetzungen ausging, so z. B. wie die Hermaphroditen in Hinsicht des Gebetes in der Moschee es zu halten hätten. Ein gelehrter Exegete schrieb über die Pantoffel des Propheten ein Werk in zwei Bänden. Man brachte es schliesslich so weit, dass ein gewandter Ḳâḍy in jeder Rechtsfrage eben so gute Gründe pro als contra anzuführen wusste und zuletzt wahrscheinlich nur nach klingenden Gründen sein Urtheil definitiv abgab. Die Gelehrtenzunft verfiel also, je besser sie sich in materieller Beziehung befand, in desto ärgere Demoralisation. Das sogenannte gemeine Volk mit seinem unverwüstlichen gesunden Sinn und Rechtsgefühl mochte schon früh dies begriffen haben und einzelne Erhebungen im Chalifenreiche waren gegen die herrschenden Klassen gerichtet. Die Aufstände der Ḥaruriten und Ḳarmaten hatten einen stark demokratischen Anstrich. Sie wurden unterdrückt; aber die grosse Masse hörte allmälig auf an die Unbestechlichkeit der Ḳâḍys, an die Infallibilität der Muftys, an die Weisheit der Koranexegeten zu glauben. So erfand man eine Tradition, die dem Propheten zugeschrieben ward, des Inhalts, dass unter drei Ḳâḍys mindestens zwei in die Hölle fahren müssten*). Der Eigendünkel, die Pedanterie,

*) Iḥjâ, III, 391. Dieselbe Tradition ohne Isnâd im Sirâg almoluk, fol. 40. Daselbst wird noch eine andere Tradition von Moslim angeführt, die aber als schwach bezeichnet wird, welche Abu Dâwod in seinem Werke: Sonan, aufgenommen hat, und die lautet:

die Habsucht der Religions- und Gesetzesgelehrten begannen allmälig lächerlich zu werden; man ahnte, dass hinter den grossen weissen und grünen Turbanen der hochgelahrten Herrn mancher leere Kopf und im Lammspelz mancher Wolf stecke.

Wie manches (mohammedanische) Dorf, sagt Ghazzâly*), hat nur einen Arzt, und der ist ein Christ oder Jude, und dennoch soll nach den juridischen Grundsätzen (fiḳh) das Zeugniss von Christen und Juden selbst in ärztlichen Angelegenheiten nicht als rechtsgiltig betrachtet werden. Trotzdem sehen wir keinen Moslim sich mit der Arzneikunst befassen, sondern alle stürzen sich gierig auf das Rechtsstudium und verlegen sich namentlich auf die Polemik und Dialektik. Die ganze Stadt ist voll von solchen Faḳyhs, die mit richterlichen Gutachten und Entscheidungen sich befassen. Wol möchte ich wissen, wesshalb nun die Religionsgelehrten (fokahâ addyn) es zulassen, dass so viele sich einem so reichlich cultivirten Fache widmen, während ein anderes wichtiges Fach gänzlich vernachlässigt wird. Ist es nicht vielleicht aus dem Grunde so, weil man mit der Arzneikunst keine Verwaltung von Pfründen und Nachlassenschaften erreicht, weil man nicht Waisengelder sich aneignen und den Posten eines Ḳâḍy oder Statthalters nicht erreichen kann; weil man mit dieser Kunst nicht sich über seines Gleichen erheben und seine Feinde niederwerfen kann? Wahrlich die Wissenschaft ist hin, seit Aftergelehrte damit prunken[9]).

Je rigoroser eine Religion in ihrem äusserlichen Wesen ist, desto mehr befördert sie auch die Heuchelei. Der Islam liefert hiezu viele beachtenswerthe Belege**).

Das Volk stellte in seinem Geiste dieser entarteten nach fetten Pfründen und weltlichen Ehren lüsternen Geistlichkeit

Der Prophet sagte: Wer das Amt eines Ḳâḍy verwaltet, der versteht es, ohne Messer zu schlachten. Vgl. auch Mostaṭrif I, Kap. 18.

*) Ihjâ, I, 26.

**) Man lese hierüber Ihjâ: Buch VIII. Robʿ almohlikât, III, 356, 492, 494, dann IV, 230.

das Bild der Walys entgegen, die in reinster Gottesanbetung still und unerkannt ihr Leben zubringen und ihren Lohn dafür in einer besseren Welt erwarten. Es ist also die Vorstellung von den Walys zum grossen Theil aus einer Reaction des sittlichen Gefühles des Volkes gegen die Verworfenheit der herrschenden Geistlichkeit hervorgegangen. Dem sittenlosen Treiben dieser hielt man das stille und emsige Walten jener entgegen; dem Monopol, welches die Religionsgelehrten in religiösen Dingen sich anmassten, stellte man die Walys als gottbegeisterte Männer gegenüber, deren Aussprüchen man eben so viel und mehr Werth zuerkannte, als allen officiellen Koranexegesen und Traditionssammlungen.

Seit die Moʿtaziliten niedergeworfen worden waren, hatten die Orthodoxen als Motto auf ihre Fahnen geschrieben: annaḳl walâ-lʿaḳl, d. i. die Tradition steht höher als die Vernunft*). Die Sufys und die unter dem Einfluss ihrer Lehre allmälig erstarkte Opposition gegen die Ulemâs hatten einen anderen Wahlspruch, den wir in den Worten: „Die Intuition steht eben so hoch als die Tradition" zusammenfassen können. Unter diesem Wahlspruch trat der Mysticismus in die Schranken gegen den Dogmatismus der herrschenden Kirche.

Die Mystiker setzten der am Buchstaben klebenden Wissenschaft der Theologen eine innere durch Intuition (kashf) erkannte Wissenschaft (ʿilm ladony) entgegen; es ist dies die Gnosis des Islams. Sie wollten es nicht zugeben, dass Gott zu erkennen, das Privilegium einer einzigen Klasse sein solle, sondern nahmen gleiches Recht für alle in Anspruch und glaubten, dass Gott jedem seine Gnade ertheilen könne, der ihn in Demuth und Selbstentäusserung verehre. Der schliesslich zu einem blossen Formelwesen herabgesunkene Gottesdienst befriedigte nicht mehr das Gemüth; man fühlte, dass wahre Frömmigkeit in etwas anderem bestehen müsse, als in

*) Vgl. meine Bemerkung in meinem Werke: Mittelsyrien und Damascus, p. 139.

der richtigen Recitation des Korans mit der correcten von altersher überlieferten Aussprache und Betonung. Denn, so spricht Shaʿrâny, wenn jemand den Koran nur einfach liest und dabei blos auf die Aussprache sein Augenmerk richtet, ohne die darin enthaltenen Ermahnungen, Drohungen und Strafen zu betrachten, so ist er einem Manne zu vergleichen, dem der Sultan einen Brief zusendet, worin Befehle und Androhungen enthalten sind. Wenn derselbe nun den Brief auch Tag und Nacht Wort für Wort studiert, ohne aber etwas von den Befehlen des Sultans auszuführen, so wird dieser sehr wenig hievon befriedigt sein*).

Glaubt man etwa, fährt er fort, dass, wenn im Grabe die beiden Todesengel bei dem Verstorbenen sich einfinden, oder auf der Brücke, die über die Hölle zum Paradies führt, die Häscher ihn packen wollen (um ihn ins ewige Feuer zu werfen), sie sich würden abhalten lassen, wenn man ihnen zuriefe: Lasst ihn; denn er kennt die gesetzlichen und religiösen Vorschriften auswendig, hat Syntax und Rechtswissenschaft gut memorirt und liest den Koran mit correcter Aussprache? Bei Gott, er wird nicht losgelassen oder berücksichtigt werden wegen irgend einer dieser Eigenschaften, sondern nur wegen Frömmigkeit, guter Werke, Gotteserkenntniss und Nächstenliebe**).

So spricht der jüngste der arabischen Sufys, Shaʿrany, der vor dreihundert Jahren schrieb und in Kairo noch gegenwärtig als Waly verehrt wird, von dem eine noch jetzt viel besuchte Moschee den Namen trägt***). Vielleicht über-

*) Shaʿrâny: Anwâr ḳodsijjah, p. 35.

**) Shaʿrâny: Anwar ḳodsijjah, p. 37. Aehnliche Stellen finden sich viele in dem Buche desselben Verfassers, das: Albaḥr almaurud betitelt ist.

***) Vgl. mein Buch: Aegypten, I, 74. Es wäre übrigens möglich, dass diese Moschee nach dem Grossvater Shaʿranys benannt wurde, der auch im Geruche der Heiligkeit starb. Die Moschee liegt in der bekannten Strasse Bain assurain.

schätze ich die Tragweite dieser im Schoosse des Islams allmälig sich vollziehenden geistigen Bewegung; aber es macht auf mich einen erhebenden Eindruck nach langen, trostlosen Wirren, eine Reaction heranwachsen zu sehen gegen den Dogmatismus der officiellen Hierarchie. Es ist der erste Morgenschimmer eines jungen Tages nach langer, grauenvoller Nacht. Allerdings ist bei der Masse der Aberglauben, die Prophetenvergötterung, der Heiligencult unvermindert geblieben. Der Glaube im Sinne Mohammeds, das ist der Glaube an einen einzigen Gott, an seine Offenbarung, den Koran, an die Engel und an den Propheten, an die Auferweckung der Todten und an das jüngste Gericht ist unerschüttert, aber vielen, und sie waren nicht die Schlechtesten ihres Volkes, drang sich der Gedanke auf, dass die Heiligkeit nicht in äusserem Formelwesen bestehe, sondern in jedem reinen Gemüthe von selbst sich entfalte. Der officiellen Heuchelei stellte man eine Religion der Sittenreinheit und Werkthätigkeit, eine Religion des Herzens entgegen*), welche die geoffenbarte nicht aufheben, sondern in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit wiederbeleben sollte, in Uebereinstimmung mit jenem Ideale der höchsten sittlichen und religiösen Vollendung, das man im Propheten zu erblicken vermeinte.

Wir haben nun die Prophetenidee von ihren Anfängen bis zu ihrer späteren Entwicklung verfolgt, wir zeigten, wie aus dieser sowie aus der Reaction gegen die Verderbtheit der herrschenden Theologen- und Gelehrtenzunft sich allmälig der Heiligencult und der Glaube an Walys immer weiter ausbildete; wie hieraus eine im stillen genährte und fortgepflanzte durch die Lehren der Sufys wesentlich geförderte Opposition gegen den Hochmuth und die Pedanterie der Scnriftgelehrten, oder mit einem Worte ein Kampf des demokratischen Elementes gegen das hierarchische Pharisäerthum hervorging.

*) Die Mystiker tragen daher auch die Benennung: aṣḥâb alḵolub, d. i. die Männer vom Herzen. Die Reinigung des Herzens: taṣfijjat alḵalb ist eine Hauptvorschrift im Sufismus.

Um aber die Geschichte einer der massgebendsten und wichtigsten Ideen, welche die Cultur des Islams beherrschen, nicht unvollständig zu lassen, müssen wir auch jener grossartigen Erhebung gedenken, die schliesslich losbrach gegen die Vergötterung des Prophetenthums und den Heiligencult selbst. Es war dies eine Manifestation des arabischen Volksgeistes gegen ein Religionssystem, das allmälig durch fremde, namentlich persische Einflüsse, dem inneren Gefühle des Volkes sich entfremdet hatte. Diese Betrachtung ist um so lehrreicher und grossartiger, als sie uns die sichere Ueberzeugung giebt, dass auch im Osten, wo man so oft von vollständiger geistiger Stagnation reden hört, jene Ebbe und Fluth der Geister herrscht, welche in der Geschichte Europas zu oftmaligem und gewaltigem Ausdrucke gelangt ist. Auch im Osten steht der Zeiger auf der Uhr der Geschichte nicht still, nur sind die Pendelschwingungen langsamer. Auch im Osten brechen neue Gedanken und Anschauungen sich Bahn, aber nur nach langem, unmerklich vor sich gehendem Gährungsprocess. In Europa bringt jeder Windstoss der öffentlichen Meinung eine lebhafte Wellenschwingung hervor, im Osten ist durch die längste Zeit die Oberfläche spiegelglatt, bis auf einmal ein gewaltiger Stoss von unten, wie ein vulkanischer Ausbruch, bei vollster Windstille, verheerende Grundwellen emporschleudert.

V. Wahhabitische Reformation.

Plötzlich, unvorhergesehen, überwältigend trat die Reformationsbewegung der Wahhabiten auf die Bühne der Geschichte.

Im zweiten Decennium des vorigen Jahrhunderts im Hochlande Nordarabiens zu Hauta ward Abd alwahhâb, der Stifter der Wahhabitischen Lehre, geboren. Er gehörte zu dem schon im arabischen Alterthum oft genannten berühmten Stamm

Tamym*). Er soll in seiner Jugend einige Jahre in Medyna studiert und dann die vorzüglichsten Städte des Orients und ihre Hochschulen besucht haben. Durchdrungen von der Ueberzeugung, dass der Islam, dessen Treiben und Walten er in den heiligen Städten selbst in der grössten Entartung kennen gelernt hatte, durchaus verdorben sei, fasste er den Entschluss, die Religion wieder auf ihre ursprüngliche Reinheit zurückzuführen. Nach vergeblichen Versuchen begab er sich in sein Heimatsland Negd zurück und dort, unter den unverdorbenen und desshalb für reine Religionsbegriffe viel empfänglicheren Bewohnern der Berge und Kindern der Wüste, setzte er seine Predigten mit grossem Erfolge fort. In Derâjeh, einer der bevölkertsten Städte von Negd, nahm Mohammed Ibn Saʿud seine Lehre an und ward bald deren eifrigster Vorkämpfer**). Doch erst des Letzteren Sohn Abd alʿazyz (1765—1803) begründete, auf die neue Lehre sich stützend, ein mächtiges Reich. Bei dem Tode Abd alwahhâbs, der als blinder neunzigjähriger Greis starb (um 1787), war die Macht der Wahhabiten bereits so fest begründet, dass sie erobernd gegen Bassora im Norden und Mekka im Süden auftreten konnten, hier die Truppen des Gross-Sheryfs, dort jene des Paschas von Bagdad vernichtend. Im Anfange dieses Jahrhunderts (1801) eroberten sie die Provinz Omân und die Hauptstadt Maskat, plünderten Karbalâ, das Nationalheiligthum der Shyiten (1805); fast gleichzeitig richteten sie ihre Kriegszüge auch gegen Westen, nahmen die Landschaft Ḥigâz und Theile des Tihâmah in Besitz und eroberten selbst (1803) Mekka, die heilige Stadt. Gegen alle Erwartung hiel-

*) Nach Palgrave, den ich nur in Spiegels Aufsatz im: Ausland, 1865, Nr. 40, p. 941 ff. kenne, ist Abd alwahhâb zu Horeimeleh unfern Rijâḍ geboren und zwar aus dem Stamme Masâlych. Palgraves Nachrichten sind aber, wie der gelehrte Recensent im Januarheft 1866 der Quarterly Review (wol Sprenger) gezeigt hat, nur mit grosser Vorsicht zu gebrauchen.

**) Dozy: Het Islamisme, p. 276.

ten die Wahhabiten, die am Grabe Hosains in Karbalâ fünftausend Menschen niedergesäbelt hatten, strenge Mannszucht. Der Kaaba erwiesen sie die grösste Ehrfurcht. Hingegen rissen sie all die Kramläden weg, die von den Türken um den Tempel errichtet worden waren. Das mit Golddraht gestickte Kleid, das den Standplatz Abrahams (Maḳâm Ibrâhym) bedeckte, ward herabgerissen; die Grabmäler der Heiligen, dann die Kuppeln, welche über der Geburtsstätte Mohammeds, seiner Enkel Ḥasan und Ḥosein, seines Oheims Abu Ṭâlib und seiner ersten Frau Chadygah sich erhoben, wurden zerstört, und den schwarzen Stein, der zu einer Art Nationalfetisch geworden war, schlugen sie in Stücke. Grosse seit Jahrhunderten im Tempelschatze angehäufte Quantitäten von goldenen und silbernen Geräthschaften führten sie in ihre Heimat. Auch Medyna fiel in ihre Gewalt. Erst 1812 eroberte Mohammed Aly die heiligen Städte zurück und nach weiteren blutigen Kämpfen und unermesslichen Opfern an Geld und Menschen gelang es den Aegyptern (1818), das Wahhabitische Heer gänzlich zu schlagen und ihre Hauptstadt Derâjeh zu erstürmen. Hiemit war aber die Macht der Wahhabiten nicht gebrochen. Denn kaum hatten die Türken das Land verlassen, so sammelten die Ersteren ihre Kräfte und jetzt beherrschen sie wieder fast ganz Central-Arabien und bilden einen theokratiseh-militärisch organisirten Staat, der noch grosser Kraftäusserungen fähig sein dürfte. Ihre Hauptstadt ist gegenwärtig Rijâd*).

Die Lehren des Abd alwahhâb gingen vorzüglich dahin, die abgöttische Verehrung der Person des Propheten, den Glauben an die Nothwendigkeit seiner Fürbitte bei Gott, so-

*) Von Oberst Pelly in neuester Zeit besucht und geographisch bestimmt. Es liegt 46° 41′ 48″ östlich von Greenwich und ungefähr unter 24° 38′ 34″ Breite. Pelly nennt als alte Hauptstadt der Wahhabiten die jetzt verlassene am Wâdy Hanyfah gelegene Stadt Eyman. Vgl. Ausland 1866, Nr. 29, p. 681—82. Bei Palgrave heisst die Stadt Eyana. Ausland 1865, Nr. 40, p. 943.

wie die Verehrung der Heiligen zu beseitigen. Die Wahhabiten behaupten, dass alle Menschen vor Gott gleich seien und niemand bei Gott einen Vermittler brauche; dass die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien sündhaft sei. Desshalb zerstörten sie allenthalben die Heiligengräber*), und, wie bei orientalischen Religionen gewöhnlich, so ward auch später bei grösserer Ausbildung der Lehre auf Aeusserlichkeiten ein grosser Werth gelegt. So ward das Tabackrauchen strengstens verpönt und auch das Tragen seidener Kleider sowie der Gebrauch der Rosenkränze.

Die wahhabitische Reformation ist zwar im Ganzen und Grossen bisher ohne weitergehende Wirkung auf die Religion des Islams geblieben; aber dies vermindert nicht ihre Bedeutung. Sie liefert einen glänzenden Beweis für die Macht des der Menschheit innewohnenden sittlichen Gefühles, das sich schliesslich stets gegen die Verletzung des religiösen Principes erhebt und immer siegreich jene bekämpft, welche die Religion zu Gunsten einer privilegirten Kaste monopolisiren und das Recht beanspruchen wollen, als die ausschliesslich befugten Vertheiler der göttlichen Gnaden sich zu geberden. Der officielle Islam hatte den Propheten zu einem Halbgott gemacht, die Wahhabiten machten ihn wieder zum Menschen, ohne desshalb weniger an die Wahrheit des Korans zu glauben. Sie zerstörten die Heiligengräber nicht, weil sie jene, zu deren Ehren sie errichtet waren, für Ungläubige hielten, sondern blos desshalb, weil sie die übertriebene ihnen zu Theil werdende Verehrung als sündhaft erkannten.

Es ist die wahhabitische Bewegung daher nicht mit Unrecht verglichen worden mit der deutschen Reformation; beiden liegen in der That ähnliche Motive zu Grunde. Sie sind Manifestationen des sittlich-religiösen Volksgeistes gegen eine entartete und desshalb unpopulär gewordene Hierarchie. Aber auf die Reformation folgte die englische und französische Re-

*) Dozy: Het Islamisme, p. 277.

volution, die auf politischem Gebiete dieselbe Aufgabe vollführten, wie die Reformation auf religiösem. Beide Bewegungen vervollständigten sich gegenseitig und nur so konnten sie zur vollen Entwicklung gelangen. Die arabische Reformation ist bisher ohne politische Folgen geblieben. Es sind asiatische und europäische Zustände eben grundverschieden und in der Geschichte rufen ähnliche Ereignisse keineswegs immer dieselben Wirkungen hervor. Auf die hussitische Bewegung folgte die Reformation in hundert Jahren; aber zwischen der Erhebung der Azrakiten und Wahhabiten liegen über 1000 Jahre. Im Orient folgen sich grosse Ereignisse in längeren Zwischenräumen; aber man würde sich sehr täuschen, wenn man meinte, dass in den langen dazwischen liegenden Schlummerperioden die Ideen nicht im stillen fortwirken.

VI. Politische Abenteurer als Propheten.

Mohammed hatte mit Erfolg den Propheten gespielt; er führte in seinen letzten Jahren ein Leben, wie es wenigen Menschen zu Theil wird. Fast ganz Arabien hatte ihn anerkannt und zahlte Steuer; sein Beuteantheil aus den verschiedenen Feldzügen machte ihn zum reichsten Manne seiner Zeit; seine Anhänger verehrten ihn mit enthusiastischer Hingebung; sein Harem war gefüllt mit den schönsten Weibern. Was war natürlicher, als dass nach seinem Tode in vielen der Gedanke aufstieg, auch ihr Glück mit der Prophetie zu versuchen*). Ṣchon bei seinen Lebzeiten hatten ähnliche Bestrebungen sich gezeigt, und in Jamâmah (Centralarabien) waren fast gleichzeitig ein rivalisirender Prophet Mosailimah und sogar eine Prophetin Sagâḥi aufgetreten, welche zuletzt sich mit Mosailimah vereinigte. Sie machten Mohammed dadurch eine

*) Es herrschte zu gewissen Zeiten unter den Arabern eine förmliche Manie sich als Propheten auszugeben. Man lese hierüber im Mostaṭrif den Abschnitt über die falschen Propheten, Kap. 76, VI; Ibn Aṭyr, VII, 33, 43, VIII, 216, 384, IX, 369.

unangenehme Concurrenz, indem sie viel billiger den Eintritt ins Paradies ihren Anhängern zu gewähren sich bereit erklärten. Denn sie verminderten die Zahl der von Mohammed vorgeschriebenen ziemlich mühseligen von jedem Gläubigen täglich zu verrichtenden Gebete. Erst nach dem Tode Mohammeds ward Mosailimah in einer blutigen Schlacht geschlagen, die ihm und Tausenden seiner Anhänger das Leben kostete.

Im Stamme der Asaditen erstand um dieselbe Zeit ein anderer Prophet in der Person des Ṭolaiḥah; er ward ebenfalls besiegt und bekehrte sich*). Ebenso missglückte ein ähnlicher Versuch des Aswad ʿAnisy, der in Ṣanʿâ sich unabhängig erklärte; er fiel durch Verrath wenige Tage bevor Mohammed verschied**). Es ist leicht möglich, dass ähnliche Versuche wegen ihrer geringeren Bedeutung nicht überliefert worden sind; denn die Quellen zur Geschichte jener frühesten Epoche des Islams sind fast gänzlich verloren und nur aus zweiter Hand sind die wichtigeren Nachrichten uns überliefert worden***).

Die ersten 25 Jahre nach Mohammeds Tod waren die Araber vollauf damit beschäftigt, die benachbarten Länder zu erobern; unermessliche Beute fiel ihnen zu. Der islamische Staat, der anfangs ausschliesslich eine Association der arabischen Stämme für gemeinschaftliche Raubzüge war, nahm allmälig feste politische Formen an, und Omar vollendete mit

*) Sprenger: D. L. u. d. L. M. III, 398, 550.

**) Sprenger: D. L. u. d. L. M. III, 545—550.
Dozy: Het Islamisme, p. 111.
Hier ist auch Lakyṭ Ibn Mâlik zu nennen, der gleichfalls als Prophet auftrat und der Provinz Omân sich bemächtigte. (Weil: Chal. I, p. 28, Caussin de Perceval: Essai, III, 346, 387 (nach Tabary)). Lakyṭ führte den Beinamen D̲u-ttâg, d. i. der diademgeschmückte.

***) Die Hauptquelle war das Kitâb arriddah und das Kitâb alfotuḥ von Saif Ibn Omar. Vgl. Sprenger: D. L. u. d. L. M. III, 544. n.

echt staatsmännischem Sinne dessen innere Organisation. Aber kaum war dies geschehen, so brachen die innern Zwistigkeiten zwischen den leitenden Familien und deren Häuptern Aly und Moʿâwijah aus und verursachten blutige Bürgerkriege. In diese Zeit fällt die Bildung der religiös-politischen Parteien im Islam*). Die Anhänger Alys vertraten die Ansicht, dass die geistliche Führerschaft, welche nach damaligen Begriffen von der weltlichen Herrschaft unzertrennlich war, sich in der Familie des Propheten vererbe, dass Aly als Mohammeds Schwiegersohn und Alys Nachkommen allein legitim berechtigt seien, an der Spitze der Moslimen zu stehen. Die Omajjaden hingegen, wenngleich dem Propheten nur fern verwandt, stützten sich auf die mekkanische zum grossen Theile den altarabischen heidnischen Reminiscenzen ergebene Aristokratie und rissen die Herrschaft in der That an sich. Diese Wirren wurden von verschiedenen ehrgeizigen Abenteurern benützt, um sich als Propheten und Sektenstifter hinzustellen. Beachtung aber verdient es, dass, während die Araber, im Ganzen und Grossen sich wenig um die Legimitätsfrage kümmernd, den Omajjaden Gehorsam leisteten, Alys Anhänger in überwiegender Zahl Perser oder in den ehemaligen persischen Provinzen geborne Araber waren und dass die meisten Aufstandsversuche aus dem Schoosse der unterjochten Nationen, besonders der Perser, dann auch der Berberen hervorgingen. Die Idee des Imamats d. i. der geistlichen und weltlichen Führerschaft, wird später eingehend behandelt werden; hier sollen nur in Kürze die Bestrebungen jener geschildert werden, die mit mehr oder weniger Erfolg theilweise unter dem Deckmantel der Imamatstheorie im Schoosse des Islams eine prophetische Rolle spielen zu wollen sich unterfingen. Wir werden hieraus die praktische Wirkung jener Idee der Prophetie kennen lernen, die wir in den vorhergehenden Blättern in Kürze geschildert haben. Gleichzeitig wird sich aber daraus

*) Ich folge hierin Ibn Hazm, der die Entstehung der ersten Sekten 25 Jahre nach Mohammed ansetzt.

ergeben, dass diese Wirkungen selbst bis in die jüngste Zeit herab sich erstrecken.

In den fünfziger Jahren des ersten Jahrhunderts der mohammedanischen Zeitrechnung warf sich ein gewisser Mochtâr zum Rächer Ḥosains, des bei Karbalâ von den Omajjaden getödteten Enkels des Propheten, auf. Er hatte es mit allen damals tonangebenden religiös-politischen Parteien versucht*) und war schliesslich wol zur Ueberzeugung gekommen, dass es der Mühe werth sei, eine neue zu gründen und sich selbst an deren Spitze zu stellen. Da um jene Zeit die Anhänger Alys und seiner Nachkommen, also die Shyiten, in Irak die Oberhand hatten, so suchte er auf sie sich zu stützen. Mittelst eines alten Sessels, der dem Aly gehört haben sollte und den Mochtâr als heilige Reliquie aufbewahrte und zu einer Art Bundeslade für seine Anhänger machte, indem er behauptete, dass der heilige Geist (Sakynah) demselben inne wohne, wusste er sich grossen Zulauf zu verschaffen und seine Anhänger zu fanatisiren. Auch Reliquien anderer Märtyrer, wie z. B. Fetzen von dem Turban und den Kaftanen Ḥosains und seiner Genossen, wurden in einer Truhe vor seinen Truppen einhergetragen**). Er gab vor zukünftige Ereignisse zu kennen, theils durch unmittelbare göttliche Offenbarung, theils durch Mittheilung des Imâms (Mohammed Ibn Ḥanafijjah)***). Er stellte eine neue Lehre auf, laut welcher Gott von Zeit zu Zeit seine Meinungen und seinen Willen ändere und somit seine Gebote theils umändere, theils vollkommen abrogire†). Er rechtfertigte sich auf diese Art, wenn eine seiner Prophezeiungen nicht eintraf, indem er vorgab, im Beschluss Gottes habe eine Sinnesänderung stattgefunden.

Es stritten sich damals drei Parteien um die geistliche

*) Shahrastâny, I, 166.

**) Weil: Chal. I, 380, n. 3.

***) Shahrastâny, I, 167.

†) Sharastâny, I, ibid.

und weltliche Herrschaft: die der omajjadischen Chalifen, welche sich im Besitze Syriens und eines Theiles von Mesopotamien und Persiens befanden, Abdallah Ibn Zobair, der die heiligen Städte, sowie Aegypten und Theile von Arabien im Besitze hatte, und endlich die unter sich wieder in verschiedene Sekten zerklüfteten, in grösster Zahl aber im Euphratgebiete, in Baḥrain und Ahwâz (dem heutigen Chuzistan und Luristan) vorherrschenden Alyden. Zwischen diesen Parteien wusste Mochtâr geschickt zu laviren und bekämpfte die gefährlichste und mächtigste derselben, die Omajjaden, indem er sich theils auf die Alyden, theils auf die Zobairiden stützte. Bald ward er stark genug, um Kufa, die damalige Hauptstadt von Irak, zu erobern; bis Mosul drang er vor und sein Heer lieferte in der Nähe dieser Stadt am Flusse Zâb den Omajjaden eine siegreiche Schlacht*). Nur dem Fanatismus seiner Truppen verdankte er diesen Erfolg; er hatte ihnen nämlich, als sie auszogen, gesagt: Wenn ihr siegt, so ist es durch Gottes Hilfe; lasst euch desshalb auch durch kein Missgeschick entmuthigen; denn es ist mir geoffenbart, dass Gott euch seine Engel wird zur Hilfe senden, die ihr in Gestalt weisser Tauben werdet durch die Wolken fliegen sehen. Mochtâr, der klüglich nicht ins Feld zog, sondern in Kufa blieb, hatte seinen Vertrauten weisse Tauben aus den Taubenschlägen von Kufa mitgegeben mit dem Auftrage, sie fliegen zu lassen, wenn die Schlacht eine ungünstige Wendung nähme, damit er, rechtzeitig benachrichtigt, für seine persönliche Sicherheit sorgen könne. Andererseits sollten die Tauben seinem Heere neues Vertrauen einflössen und es zum äussersten Widerstand anspornen. Der Plan glückte über alle Maassen. Kaum sahen Mochtârs schon geschlagene Soldaten die Tauben fliegen, so hielten sie Stand im Vertrauen auf die Hilfe der Engel, griffen das omajjadische Heer mit neuer Kraft an und schlugen es gänzlich**). Aber schon im nächsten

*) Weil: Chal. I, 380.

**) Dozy: Het Islamisme, p. 148.

Jahre zog der erprobte zobairidische Feldherr Mohallab, der Besieger der Azrakiten, gegen ihn und schlug ihn bei Ḥarurâ trotz heldenmüthiger Gegenwehr. Mochtâr zog sich in die Citadelle von Kufa zurück, wo er verlassen von den Seinen mit 19 Getreuen von den Soldaten Mohallabs niedergemetzelt ward (H. 67 = 686 — 7 Ch.). —

Abu Manṣur ʿIgly scheint ähnliche Zwecke verfolgt zu haben und ward der Gründer einer nach ihm benannten Sekte: Mansurijjah. Seine Lehre hatte einen communistischen Anstrich. Er führte den Beinamen Kisf „der Meteor", weil er behauptete, er wäre der Meteor, der vom Himmel auf die Erde herabgefallen sei*). Anfangs warb er für den Alyden Mohammed Ibn Aly Bâḳir; als dieser aber ihn nicht anerkennen wollte, sagte er sich von ihm los und gab sich selbst als Imâm aus. Er behauptete, in den Himmel emporgehoben worden zu sein, wo Gott zu ihm gesprochen habe: Mein Sohn, steige hinab und bring die Botschaft von mir! Er behauptete, die Prophetie sei endlos und ein Prophet folge auf den andern. Er erklärte alle Verbote im allegorischen Sinn. Seinen Anhängern gestattete er, die Andersdenkenden zu tödten, ihre Habe sich anzueignen und ihre Weiber für sich zu behalten. Dieser Prophet endete zuletzt am Kreuze, indem der omajjadische Statthalter von Kufa ihn gefangen nahm und kreuzigen liess. Es fallen diese Ereignisse in die Regierungszeit des Chalifen Hishâm (H. 105—125 A. Ch. 724—743)**).

Kufa, die Hauptstadt von Irak, war der Sitz dieser religiösen Bestrebungen und schon bald nach ʿIglys Tode trat hier ein neuer Schwärmer oder Betrüger auf, Abu Chaṭṭâb, der anfangs für den Alyden Gaʿfar Ṣâdiḳ Propaganda machte, aber als Letzterer nichts von ihm wissen wollte, sich selbst die geistliche Führerschaft anmaasste. Seine Lehren sind ganz shyitisch. So behauptete er, dass Gott das Licht des Pro-

*) Ibn Ḳotaibah, p. 300. Shahrastâny, I, 205.

**) Shahrastâny, I, 205.

phetenthums, dieses aber wieder das Licht im Imamat sei und dass die Welt nie ganz von der Einwirkung dieser Lichter entblösst wäre. Der Statthalter von Kufa tödtete ihn schliesslich in den Sümpfen in der Nähe dieser Stadt unter der Regierung des zweiten Abbasidischen Chalifen Manṣur (H. 136 —158 Chr. 754—775)*).

Verschiedene Erhebungen, allerdings dem Geiste der Zeit entsprechend in religiöser Form, aber doch eigentlich aus der Reaction des persischen Nationalitätsgefühls gegen das Araberthum hervorgehend, wurden von den Statthaltern der Chalifen nur mit grosser Mühe bewältigt, so der Aufstand des Ostâsys, eines Persers, der in Chorasan als Prophet auftrat und schnell tausende von streitbaren Männern um sich versammelte, mit denen er die Heere der Chalifen mehrmals vernichtete, bis er schliesslich unterlag**).

Um Beginn des dritten Jahrhunderts unter der glänzenden Herrschaft Ma'muns bemächtigte sich ein Perser Bâbek mit Namen der nordwestlichen Provinzen Armeniens, Aḏerbygâns und eines Theiles von Chorasan. Er soll die Seelenwanderung gepredigt und gelehrt haben, die Seele des Bod, eines früheren Fürsten von Aḏerbygân, sei auf ihn übergegangen***). Andere Nachrichten melden, dass er den Koran allegorisch gedeutet und hiedurch alle positiven Gesetze umgangen habe. Er scheint also islamische und persisch-indische

*) Er predigte gleichfalls, dass die religiösen Vorschriften allegorisch nach ihrem inneren Sinne aufzufassen und nur für das gemeine Volk obligatorisch seien, nicht aber für die Eingeweihten, dass Adam und alle andern Propheten nur Betrüger waren. So erzählt Maḳryzy, dessen Zeugniss allerdings nicht ganz zuverlässig ist, da er in zu später Zeit schrieb und es schon früh Mode ward, den Sektirern alles mögliche Schlechte anzudichten. Vgl. Shahrastâny, I, 206. — Weil: Gesch. d. Chalifen, II, 214.

**) Es fallen diese Ereignisse unter die Regierung des Chalifen Manṣur.

***) Weil: II, 235: Es ist wol statt Bod zu lesen Buddha, so dass also Bâbek als Buddha sich ausgegeben hätte.

Ideen in seine Lehre verschmolzen zu haben, wie schon früher Moḳannaʿ die Seelenwanderung und Menschwerdung der Gottheit gelehrt haben soll. Erst nach zwanzigjährigen Kämpfen unterlag Bâbek und ward in Sâmirrâ auf Befehl des Chalifen Moʿtaṣim enthauptet (H. 222 = 837).

Die Sekte der Jezydys, die noch jetzt fortbesteht, deren Ursprung aber schon ins erste oder zweite Jahrhundert nach Mohammed fallen dürfte, glaubte, dass ein Prophet persischer Nationalität schliesslich kommen und das Gesetz Mohammeds abschaffen werde, und was sie glaubten, ist wirklich durch Scheich ʿAdy in Erfüllung gegangen*). Es liefert uns dies einen deutlichen Beweis von der lebhaften Reaction der persischen Nationalitätsidee gegen die arabische Herrschaft.

Eine in der Geschichte der Araber furchtbare Erscheinung ist aber Aly, der Häuptling der Zengen, mit welchem Namen man die von der Ostküste Afrikas importirten Sklaven bezeichnet. Alys Mutter war in Kufa geboren und merkwürdig ist es, dass auch hier wieder die Fäden in jene Stadt zurückgehen, aus der so viele religiöse Bewegungen ihren Ursprung nahmen. Aly selbst erblickte das Licht der Welt in einem Dorfe in der Nähe von Raj (unfern der heutigen Stadt Teherân). Im ostarabischen Küstenlande Baḥrain machte er einen ersten Aufwieglungsversuch im alydischen Sinne, musste aber flüchten und begab sich nun nach Bassora und von da nach Bagdad. Hier wie dort gewann er, wie schon früher in der Wüste, unter den Beduinen vom Stamme Banu Shammâs viele Anhänger mittelst angeblicher Offenbarungen und Gaukeleien. Im Jahre 255 H. (869) begab er sich wieder nach Bassora und warb dort so eifrig Anhänger unter den schwarzen Sklaven (Zeng), denen er Freiheit und Reichthum versprach, dass er bald an der Spitze einer zahlreichen Truppe stand, mit der er Raub- und Beutezüge unternahm und in

*) Shahrastâny, I, 153. Maḳryzy: Chiṭaṭ, II, 355. Man vergleiche hiemit das bereits früher, p. 13 ff. über die Jezydy-Sekte Bemerkte. —

den unteren Euphratgegenden allmälig erobernd sich ausbreitete. Besonders setzten sie sich an den Mündungen des Tigris fest und erst im Jahre H. 270 (883—4 Ch.) wurde die Macht der Zengen gebrochen*), nachdem sie blühende Provinzen mit Feuer und Schwert verwüstet und tausende von Menschen theils getödtet, theils als Gefangene hinweggeführt hatten. In vielen Beziehungen ist die Erhebung der Zengen zu vergleichen dem römischen Sklavenaufstand unter Spartacus; nur musste der arabische Empörer, um dem Geiste seiner Zeit gerecht zu werden, gleichzeitig sich als Prophet geberden.

Das merkwürdigste Beispiel der langsamen, aber alle Hindernisse niederwerfenden Macht der herrschenden Ideen bietet die Geschichte des Ursprungs der unter dem Namen „Ismaïliten" bekannten Sekte. Ein gewisser Maimun war Anhänger des in den Sümpfen von Kufa getödteten Abu Chaṭṭâb gewesen, der überschwengliche persisch-shyitische Lehren vortrug und freigeisterische Ansichten predigte. Dieser Maimun flüchtete sich, um der Inquisition zu entgehen, aus Irak nach Jerusalem und hielt sich dort verborgen. Er unterrichtete seinen Sohn Abdallah in allen seinen Kenntnissen und verflanzte auf ihn dieselben religiösen Ideen. Abdallah ward bald ein gewandter Gaukler und machte den Versuch, sich zum Propheten aufzuwerfen**), der aber ganz missglückte. Nicht entmuthigt hiedurch begann er im stillen eine Sekte zu bilden, angeblich um für den Imâm Mohammed Ibn Aly Propaganda zu machen, eigentlich aber nur, um die religiöse und weltliche Herrschaft über seine Sekte an sich zu reissen. „Die Welt", sagte er, „ist nie ohne einen geistlichen Führer (Imâm) geblieben und wird es auch nie sein***). Wer Imâm ist, des-

*) Weil, II, 453 ff.

**) Dozy: I. ʿAdâry, I, 292, 293: Abdallahs Geburt kann ungefähr um das Jahr 140 H. (757—8 Ch.) angesetzt werden. Weil: Gesch. d. Chal. II, 502. n.

***) Hiemit vergleiche man die ganz übereinstimmende Aeusserung Sohrawardys im Ḥikmat alishrâḳ, welche oben Seite 92 angeführt worden ist.

sen Vorfahren sind es auch vor ihm gewesen und so abwärts bis zu Adam. Der Sohn des Imâms ist auch Imâm, ebenso sein Enkel und so aufwärts bis zum Ende der Welt. Es ist nicht möglich, dass ein Imâm sterbe, bevor ihm ein Sohn geboren sei, der nach ihm Imâm ist. Aber der Imâm ist nicht allezeit sichtbar. Manchmal offenbart er sich, manchmal bleibt er verborgen, so wie Tag und Nacht untereinander abwechseln. Offenbart er sich, so bleibt seine Lehre verborgen; ist er hingegen verborgen, so wird seine Lehre geoffenbart und seine Sendboten erscheinen den Menschen. In Abrahams Zeit war Melchizedek, dem Abraham den Zehenten gab, Imâm. Vor dem Islam war die Zeit der Verborgenheit; desshalb waren auch die Imâme verborgen; in Alys Zeit offenbarte der Imâm sich in seiner Person.

Die Imâme blieben sichtbar bis auf die Zeit Ismâʿyls (des siebenten Enkels des Aly); aber seitdem sind sie verborgen und werden es so lange bleiben, bis sie sich offenbaren.

Die neue Lehre war kühn, aber sie hatte einen überraschenden Erfolg. Da der Imâm verborgen war, wie Abdallah lehrte, so konnte er nur durch einen Vermittler mit den Menschen verkehren und diese wichtige Rolle behielt er sich und seinen Nachkommen vor. Aeusserlich für die Alyden wirkend und somit den Shyiten genehm, bezweckte Abdallah insgeheim nichts als eine geistliche und weltliche unumschränkte Herrschaft und aus den für Abdallahs Missionäre bestimmten Instructionen, die in Bruchstücken auf uns gekommen sind und einigen Anschein der Echtheit für sich haben, lässt sich entnehmen, dass er seine Lehre ebenso für Shyiten als für Christen, Juden, Parsen und Heiden einzurichten suchte*). Abdallah arbeitete persönlich um seine Lehre in der Umgegend von Isfahan und Chuzistan zu verbreiten, bis die Regierung aufmerksam ward, worauf er nach ʿAskar Mokram, dann nach Bassora und zuletzt nach dem am Rande der grossen

*) Vgl. Dozy: Het Islamisme, p. 172 ff. Weil, II, 499 ff.

syrischen Wüste auf dem Wege zwischen Emessa und Aleppo gelegenen Orte Salamijjah flüchtete. Dort starb er; aber sein Sohn Ahmed*) setzte seines Vaters Werk fort und zahlreiche von Salamijjah ausgehende Missionäre verschafften ihm allmälig grossen Einfluss und steigende Macht; er ward der Grossmeister seiner Sekte, der Vermittler zwischen ihr und dem angeblich verborgenen Imâm. So fanden die Ideen des in den Sümpfen von Kufa hingerichteten Schwärmers Abu Chaṭṭâb nach anderthalb Jahrhunderten ihre Verkörperung.

Einer dieser Missionäre bekehrte in Irak einen Landmann, Namens Ḥamdân-Karmat, welcher die neue Lehre unter seinen Standesgenossen verbreitete, deren Prophet er gewissermaassen ward. Die Masse der Landbevölkerung in Irak war nicht arabisch, sondern aramäisch; sie waren mit Gewalt zum Islam bekehrt worden und wurden von den herrschenden Arabern fast wie Leibeigene behandelt. Die von Hamdân-Karmat fortgepflanzte religiöse Bewegung fand reissende Verbreitung und die auf dieser Grundlage entstandene Macht der Karmaten hat daher einen demokratischen Charakter; man kann den Aufstand der Karmaten, wie Dozy sagt, desshalb auch mit Recht vergleichen mit dem Bauernkriege in Deutschland und der Jacquerie in Frankreich**). Bald auch machte diese Lehre Fortschritte in Baḥrain, wo die Karmaten eine politisch-militärische Macht bildeten, gegen welche selbst die Chalifen nichts ausrichten konnten, und in Nordafrika hatten die Missionäre Abdallahs (Ibn Maimun) einen solchen Erfolg, dass ein Nachkömmling desselben sich dort als der erwartete Mahdy, d. i. als in menschlicher Gestalt geoffenbarter Imâm vorstellen und so der Stifter der Dynastie der Fatimiden werden konnte (909 Ch.)***), die schliesslich auch in Aegypten zur Herrschaft gelangte.

*) Bekannt auch unter dem Beinamen Kajâl. Vgl. Shahrastâny, I, 208, II, 412.

**) Vgl. Ibn Aṭyr, VII, 309, 310, 341.

***) Dozy, p. 182.

Welche grosse Bedeutung übrigens bei diesen Kämpfen die Propheten-Idee hatte, beweist das Streben all dieser einzelnen Sektenstifter, sich als solche hinzustellen.

Kaum waren die Karmaten unter Anführung des Ḥosain Ibn Zakarujah in der mörderischen Schlacht von Ḥamâh (H. 291 = 903) durch die Truppen des Chalifen geschlagen worden, so erhob sich ein Schüler Zakarujahs, Abu Ghânim Abdallah, und ermuthigte die seitdem in Syrien ziemlich eingeschüchterten Karmaten, indem er ein Schreiben von Zakarujah vorwies, in welchem er vorgab, durch göttliche Offenbarung von dem tragischen Ende des Jaḥjà und Ḥosain, der beiden im Kampfe gefallenen Söhne Zakarujahs, sowie auch von dem nahe bevorstehenden Triumphe des Mahdy unterrichtet worden zu sein. Das alte Mittel wirkte wie immer und ein furchtbarer Raubzug der durch Beduinenhorden verstärkten Karmaten verwüstete Syrien*). Der durch lange Zeit verschwundene Häuptling der Karmaten, Zakarujah zeigte sich plötzlich und ward der Gegenstand fast abgöttischer Verehrung. Er liess sich nie unverschleiert sehen und ahmte hierin das Beispiel früherer Propheten nach, wie des Aswad ʿAnisy (Ḏul-chimâr), und des Moḳannâ**). Im nördlichen Persien gründete mit ähnlichen Mitteln Ḥasan Ṣabbâḥ die Herrschaft der Assasinen, die zwei Jahrhunderte alle Fürsten des Islams zittern machte und erst durch die Mongolen unter Hulâgu vernichtet ward, obgleich Reste dieser Ismailitischen Sekte noch jetzt in Syrien und Persien fortbestehen.

Aber auch im Westen weist die Geschichte des Islams ähnliche Erscheinungen auf***).

Ein Mann, der auf den jüdischen Stamm Simeon sein Geschlecht zurückführte, Namens Ṭaryf, hatte in dem grossen

*) Weil, II, 527, 528.

**) Weil, II, 529.

***) Es war schon im V. Jahrhundert in Spanien die Ansicht verbreitet, dass ein jeder durch Frömmigkeit das Prophetenthum erlangen könne. Ibn Ḥazm: Kitâb almilal, fol. 203.

Charigiten-Aufstand, den der zobairidische Feldherr Mohallab unterdrückte, eine namhafte Rolle gespielt. Nach der Niederlage seiner Gesinnungsgenossen begab er sich in die westafrikanische Landschaft Tâmesnâ, und ward vom Volke zum Fürsten gewählt; er selbst blieb nun zwar Moslim, aber sein Sohn Ṣâliḥ trat als Prophet auf und versuchte es, einen neuen Koran aufzustellen. Doch fand er es räthlich, sich später nach dem Osten zu begeben, nachdem er die Herrschaft seinem Sohne Eljâs übertragen und die Aeusserung gethan hatte, dass er der Mahdy sei und wiederkehren werde, um die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen, wenn der siebente König seines Stammes den Thron bestiegen haben würde*).

Sein Sohn Eljâs blieb äusserlich Moslim. Erst sein Enkel Junis gründete eine neue Religion, die ein stark veränderter Islam war, und deren Hauptdogma darin bestand, dass er sowol als seine Nachkommen Propheten seien. Es war also ein erbliches Oberpriesterthum. Der Koran Ṣâliḥs war in berberischer Sprache abgefasst. Ein Stück davon ist in arabischer Uebersetzung erhalten; es lautet: So lange Moḥammed lebte, wandelten diejenigen, welche seine Anhänger geworden waren, auf dem Wege der Gerechtigkeit; aber als er gestorben war, wurden die Menschen verdorben. Jener lügt, der da sagt, dass die Wahrheit bestehen kann, wenn kein Gottgesandter da ist**).

Es leuchtet aus dieser Stelle die Idee heraus, dass das Prophetenamt kein vorübergehendes, ausnahmsweises, sondern ein beständiges sei, eine Idee, welche alle jene beseelte, die aus Ehrgeiz oder Schwärmerei es fortsetzen wollten. Die Anhänger dieser neuen Religion bildeten unter dem Namen Barghawâṭah einen eigenen Staat, dessen Könige in Tâmesnâ im fernsten Westen nahe am atlantischen Meere residirten,

*) Dozy: Ibn ʿAḏâry, p. 44, 45.

**) Dozy: Het Islamisme, p. 232 ff.

und der erst im Jahre Ch. 1030 von den Berberen unter den almoravidischen Fürsten zertrümmert wurde*).

In Spanien selbst, das doch gerade so fanatisch im Islam war, wie nachher im Christenthume, kamen ähnliche religiöse Bewegungen vor. Ibn Ḳassy, ein spanischer Sufy, ergriff kurz vor Begründung des almohadischen Reiches die Waffen, stellte sich als Apostel der Wahrheit hin und besetzte das feste Schloss Arkosh (los Arcos). Kaum aber hatten die Almohaden das nördliche Afrika bezwungen, so ergab er sich ihnen**).

In der westafrikanischen Landschaft Sus trat im Beginne des VIII. Jahrhunderts H. ein Sufy mit Namen Tuizary auf; er nahm seine Wohnung in der Moschee von Massa, einem an der Küste des atlantischen Oceans gelegenen Orte, und gab sich für den erwarteten fatimidischen Mahdy aus. Viele Berberen versammelten sich um ihn und sein Einfluss nahm so zu, dass die Häuptlinge ihn schliesslich aus dem Wege schafften, indem sie ihn im Schlafe ermorden liessen***).

Ein anderer Abeuteurer, Namens ʿAbbâs, erschien um dieselbe Zeit in dem Berberstamm Ghomârah, gleichfalls als Mahdy. Er gewann bald einen so starken Anhang, dass er die Stadt Badis einnehmen konnte; aber ein baldiger, vermuthlich gewaltthätiger Tod machte seinen Eroberungen ein Ende†).

Am entgegengesetzten Ende der islamischen Welt, in Afghanistan gründete noch in der zweiten Hälfte des XVI.

*) Nach dem Kitâb algomân (fol. 136 vo.) befand sich der letzte Fürst der Barghawâṭah, Namens Ḥâgib, noch im Besitz von Ceuta, Tanger und Aghmât.

**) Ibn Chaldun, Prolèg. I, 327. Die Dynastie der Almohaden begann mit Moh. I. Tumart im Jahre H. 514, A. Ch. 1120.

***) Ibn Chaldun, I, 331. Ueber die beiden berberischen Propheten Abu Jazyd Machlad und Ḥamym wird später ausführlich gehandelt werden.

†) Ibn Chaldun, I, 331.

Jahrhunderts Scheich Bâjazŷd Anṣâry die religiöse Sekte der Rôshany oder Galâlijjah, deren Prophet er ward. Seine Offenbarungen legte er in einem viersprachigen Werke nieder, das er Chair albajân, d. i. die beste Erklärung nannte*). Durch ähnliche Mittel erzielte Ḳâḍy Mullâ noch im Jahre 1830 im Daghestan ähnliche Erfolge und der jetzt in russischer Gefangenschaft befindliche Scheich Shâmil, der so mannhaft die Freiheit seiner Berge vertheidigte, hätte wol schwerlich je so grosse Widerstandskraft sammeln können, wenn seine Landsleute in ihm nicht einen von der Vorsehung entsendeten Anführer, einen Vorkämpfer der Religion erblickt hätten. Seine Anhänger nannten sich daher auch Moryden und betrachteten ihn als ihren geistlichen Lehrer (pyr, morshid) auf der Bahn des mystischen Wissens (ṭaryḳah) und umgaben ihn in ihrer Phantasie sicher mit dem Glanze eines Heiligen (waly).

VII. Bâb und seine Lehre.

Von der wahhabitischen Reformbewegung haben wir bereits früher gesprochen; wir brauchen daher nur auf das dort Gesagte zu verweisen, wenn wir jetzt noch eine der grössten und merkwürdigsten religiösen Bewegungen schildern, die aus dem Glauben an das Erscheinen eines letzten und höchsten Propheten, des Herrn der Zeit, des Mahdy ihren Ursprung nahm und um so genauer betrachtet zu werden verdient, als sie in die neueste Zeit fällt: — wir meinen Bâb und die durch ihn in Persien gestiftete religiöse Sekte.

Dieselbe hängt allem Vermuthen nach in ihrem Keime mit den wahhabitischen Anschauungen zusammen und um diese Ansicht zu beweisen, müssen wir einige hierauf bezügliche Thatsachen zusammenstellen. Dass die wahhabitische Erhebung nicht ohne Nachwirkung selbst in den entferntesten

*) Vgl. Garcin de Tassy: Hist. de la Lit. Hindoui, I, 108. J. Leyden: Asiatical Researches X.

Theilen der islamischen Welt blieb, das beweist am besten die Reformationsbewegung der Padris auf Sumatra *). Bekanntlich beherbergt der indische Archipel eine zahlreiche mohammedanische Bevölkerung und dieselbe hat sich besonders seit Befestigung der europäischen Herrschaft sehr vermehrt durch mohammedanische Einwanderer, die theils als Kaufleute, theils als Pilger, Seeräuber und Söldner sich dort niederliessen. Am meisten ist der Islam in das Leben des Volkes eingedrungen in Java; auf den anderen Inseln wird er vielfach durch heidnische Reminiscenzen getrübt.

Durch die Pilgerfahrten wird auch der Zusammenhang mit dem Islam und das Gefühl der religiösen Einheit mit der Gesammtheit der islamischen Völker stets rege und lebendig erhalten. Malayische Pilger sind daher in den heiligen Städten stets in grosser Anzahl zu treffen und die meisten zeichnen sich durch den religiösen Eifer aus, mit dem sie den gelehrten Vorträgen an der Moschee folgen und Bücher ankaufen. Viele dieser Pilger machen einen längeren Aufenthalt in Mekka und obliegen den Studien des Korans und der Theologie**).

Im Beginne dieses Jahrhunderts (1803) unternahmen drei Männer aus Sumatra die Pilgerfahrt nach Mekka, welche

*) Beachtenswerth ist es, dass selbst tief in Afrika sich Einflüsse dieser Art bemerklich machen. So erzählt Barth (Reisen I, 192), dass in Tinylkum (Tiggerode) unweit Murzuk eine besondere mohammedanische Sekte die herrschende sei, gestiftet von einem sicheren Mohammed Medâny, der besonders gegen die Verehrung der Heiligen eiferte und dies als Hauptgrundsatz seiner neuen Lehre aufstellte. Mit dieser in jener Gegend verbreiteten Lehre hängt der Verfall vieler dort gelegener Heiligenkapellen zusammen. — Ebenso ist bei einem Stamme im Gebiete von Tripolis der Name Abd onnaby, d. i. Sklave des Propheten, ein Name, der in den Ländern des orthodoxen Islams sehr häufig ist, als gotteslästerlich verpönt. Barth: Reisen und Entdeckungen in Nord- und Centralafrika, I, 129.

**) Ritter: Arabien, II, 191, 192. An der grossen Moschee von Kairo besteht eine besondere Säulenhalle, die Riwâḳ algâwah heisst und nach den indischen Studenten aus Java ihren Namen erhielt. Kremer: Aegypten etc., II, 279.

Stadt damals im Besitze der Wahhabiten war, deren Lehren sie dort kennen lernten und bei ihrer Rückkehr nach Sumatra weiter verbreiteten. Ihr Erfolg war günstig. Die neuen Sektenstifter erhielten den Namen Padri, der von dem portugiesischen Padre kömmt und in Java den Priestern und Mönchen ertheilt wird; schliesslich ward die ganze Sekte hiernach benannt*). Die Sittenlehre der Padris war streng; genaue Befolgung der Vorschriften des Korans und der Ueberlieferung wurde zur Pflicht gemacht und Vergehen dagegen nachdrücklich bestraft, manchmal selbst mit dem Tode geahndet. Der Gebrauch von Betel (zum Kauen), Tabak und Opium (zum Rauchen), Hazardspiele u. s. w. wurden gänzlich verboten (gerade so wie bei den Wahhabiten); die Kleidung bestand in einem langen weissen Gewande. Auch die Wahhabiten verbieten aufs strengste das Tragen seidener Kleider. Der bei den Letzteren verbotene Rosenkranz war bei den Padris erlaubt; hingegen hielten sie wie die Wahhabiten es für eine Pflicht, Krieg zu führen gegen alle, die sich nicht unterwarfen.

Die Padris geriethen deshalb auch in Kampf (1821) mit den Holländern, die ihre Hauptstadt Bondjol erst nach einer fast zweijährigen Belagerung eroberten (1837), womit die politische Macht dieser mohammedanischen Sekte für immer gebrochen ward**).

Die Pilgerkarawane von Bagdad, welche jährlich von letzterer Stadt nach Mekka abgeht, war zur Zeit der Kämpfe der Wahhabiten mit den Türken um den Besitz der heiligen Städte eingestellt worden, nahm aber, sobald dieselben ihr Ende erreicht hatten, wieder ihren alten Weg auf, der über das Hochland von Negd mitten durch das Wahhâby-Gebiet führt. Diese Karawane, welcher jetzt auch viele Wahhabiten sich anschliessen, bringt nicht blos zahlreiche Bagdader und

*) Es wird aber von anderen bestritten, dass die Sekte der Padris ihre Lehren von den Wahhabiten übernahm.

**) Dozy: Het Islamisme, p. 290. 291.

Irakaner, sondern auch Perser und Indier mit, welche letztere aus den indischen Häfen nach Bassora segeln und von dort mit der Karawane weiterreisen. Mannigfaltige Berührungen mit den Wahhabiten ergeben sich hieraus. Die Grundsätze dieser arabischen Puritaner wurden manchem Perser und Indier auf seiner Pilgerfahrt bekannt und er verpflanzte sie in seine Heimat. Die Pilgerzüge und Karawanen vermittelten stets im Oriente nicht blos den Waaren- sondern auch den Gedankenaustausch.

So scheint der Sajjid Aḥmed, der Stifter der in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts unter dem Namen Ṭaryḳa-i-Moḥammedijjah in Indien entstandenen Sekte, die ausserordentlich viele Aehnlichkeit in ihren Lehren mit den wahhabitischen Ansichten hat, auf dem Wege der Pilgerfahrt seine ersten Ideen zur Reform des indischen Islams erhalten zu haben*). Einer der eifrigsten Anhänger des Sajjid Ahmed war ein frommer indischer Moslim, Namens Maulawy Mohammed Ismâʿyl. Er machte in Begleitung des Sajjid Ahmed die Pilgerfahrt nach Mekka im Jahre 1822**).

In einem Werke Ismâʿyls, das er unter dem Titel Taḳwijat al'ymân, d. i. Kräftigung der Religion schrieb, verfolgt er ganz besonders den Zweck, die Moslimen vor der abergläubischen Verehrung der Heiligen, der Pilgerfahrt nach heiligen Stätten in fernen Ländern zu warnen und bekämpft alles, was nach seiner Ansicht den streng monotheistischen Gottesbegriff des reinen Islams beeinträchtigt***).

*) Ueber Sajjid Aḥmed und die Sekte Ṭaryḳa-i-Moḥammedijjah vgl. Garcin de Tassy: Mémoire sur la religion musulmane dans l'Inde, p. 90 ff. Journal des savants 1836, Journal asiatique, Avril 1838, Journal of the Asiatic Society of Bengal 1832, November. Ich citire diese Werke nach Garcin de Tassy: Hist. de la Lit. Hindoui.

**) Ismâʿyl war ein Neffe des berühmten Sufy-Scheichs von Dehly, Abd alʿazyz, dessen Schüler Sajjid Aḥmed war.

***) Garcin de Tassy: Hist. de la lit. Hind., I, 251, 437.

Im Beginne dieses Jahrhunderts lebte ein anderer Scheich Aḥmed, den wir, um ihn von dem so eben genannten indischen Reformator zu unterscheiden, Aḥsâ'y nennen wollen, welchen Zunamen er von seinem Geburtsland, der arabischen Landschaft Aḥsâ' erhielt, die den Küstensaum des persischen Meerbusens bildet.

Diese Provinz, welche bei den arabischen Geographen in ihrem weitesten Umfang mit dem Namen Baḥrain bezeichnet zu werden pflegt, war stets ein in der religiösen Geschichte des Islams wichtiger Landstrich. Baḥrain war vor Mohammed eine persische Provinz; ein grosser Theil der Bevölkerung bestand aus Juden, Christen und Parsen, der übrige Theil aus arabisirten Nabatäern*).

In Mohammeds Zeit und vielleicht noch später war der Gottesdienst eines Theils der Bevölkerung die Verehrung von heiligen Pferden**). Kaum war Mohammed gestorben, so erhob sich das ganze Land gegen den Islam. Durch Omar erst ward es wieder unterworfen. Es fanden daher die fremdartigsten Meinungen dort leichten Eingang, wenn sie nur antiislamisch waren. Die Karmaten hatten in diesem Gebiete den Hauptsitz ihrer Macht, und namentlich in der Stadt Aḥsâ***). Obwol sie nach blutigen Kämpfen den Waffen der Chalifen unterlagen, so blieb Baḥrain doch immer eine stark häretische Provinz. Ibn Baṭuṭah fand Ḳaṭyf von Shyiten bewohnt†). Sobald die Wahhabiten auftraten, fiel dieses Land ihnen zu.

Hier war die Heimat des Aḥsâ'y. Er scheint ursprünglich Shyite gewesen zu sein. Sein religiöser Eifer, seine Tugenden machten ihn bald berühmt und die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er in dem shyitischen Heiligthum von Kar-

*) Dozy: Het Islamisme, p. 181.

**) Balâdory ed. Goeje, p. 78. Ich citire nach Dozy.

***) Ritter: Arabien, I, 400: Nach anderen soll Aḥsâ von den Zengen gegründet worden sein und zwar von dem aus dem Sklavenaufstande bekannten Häuptling derselben.

†) Ritter: Arabien, I, 387.

balâ am Grabe des Märtyrers Ḥosain. Von Jugend auf einer sufischen Sekte angehörend, stiftete er, wahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Karbalâ unter dem Eindrucke der mystischen Schwärmereien, für die der Ort so geeignet ist, eine theosophische Schule. Seine Anhänger mehrten sich; durch heimkehrende Pilger, durch seine Schüler verbreitete sich schnell sein Ruhm in ganz Persien, wo in kurzem sein Name allbekannt ward. Bald zählte sein Lehrsystem tausende von Anhängern, welche den Namen der „Scheichiten" sich beilegten und in alle Provinzen Persiens sich zerstreuten. In Irak allein soll er 100,000 Moryden, d. i. Schüler, Anhänger, gehabt haben. Es ist schwer, sich von seinem Religionssystem eine richtige Vorstellung zu machen. Nach den uns zu Gebote stehenden Nachrichten soll er gelehrt haben, dass Gott das All erfülle, dass das All von ihm ausgehe und seine Emanation sei, dass alle Gotterwählten, alle Imâme, alle Frommen und Gerechten die Verkörperung göttlicher Attribute seien*). Desshalb erklärte er auch die zwölf Imâme der Shyiten für die Hypostasirung der zwölf wichtigsten göttlichen Attribute; aus diesem Grunde seien sie auch ewig und allgegenwärtig. Unter den zwölf Imâmen nimmt Aly den ersten Rang ein; er steht höher als die Engel und Propheten; aber, wenn auch eigentlich höher stehend als Mohammed, so ist er doch ihm untergeordnet, da letzterer die Verkörperung des göttlichen Attributes ist, nach welchem Gott: „Vertheiler der Lebenserfordernisse" (Ḳâsim alarzâḳ) genannt wird. Die Lehre des Aḥsâ'y war also eine mit sufischen Schwärmereien ausgeschmückte, ursprünglich aber auf den shyitischen Glaubensdogmen beruh-

*) Es ist diese Idee im Sufismus schon früher da gewesen. So sagt der mystische Dichter Bâbâ Ḳaighusiz, der Türke, in seinem Gedichte Abdâlnâmeh:

Für einen Menschen gilt zwar die Gestalt;
Doch ist sie nur ein Gottes-Attribut.

Vgl. Hammer: Gesch. der osman. Dichtkunst, III, 357.

ende Religionsphilosophie*). Unter gewöhnlichen Umständen würde Aḥsâ'y als Ketzer verfolgt worden sein, aber das ascetische Leben, welches er führte, seine Frömmigkeit, das Ansehen, das er genoss, sein Verweilen an einer für die Shyiten überaus heiligen Stätte schützten ihn davor.

Aus den von ihm vorgetragenen Lehren in Verbindung mit wahhabitischen Dogmen ging, nach meiner Ueberzeugung, das Lehrsystem hervor, als dessen Stifter Bâb betrachtet wird, und dessen Erzählung einen der interessantesten Abschnitte der neuesten Geschichte Persiens bildet.

Im Jahre 1835 erschien in Karbalâ ein junger schöner Mann von 23 Jahren, ein geborner Shyrazer. Er hiess Aly Mohammed. Die Inbrunst, mit welcher er seine Gebete am Grabe des heiligen Ḥosain verrichtete, die religiöse Begeisterung, die aus seinen dunkeln Augen leuchtete, der schwärmerische Ausdruck seines schönen Gesichtes erfüllten alle mit Theilnahme für den frommen Fremdling. Er mied die Menschen und ihre Versammlungsorte. Im Halbdunkel des Grabdomes, in den Ruinenstätten der Umgebung brachte er am liebsten seine Stunden zu, versunken in Betrachtung und Gebete. Es befand sich damals in Karbalâ Scheich Kâẓim, ein Schüler des Aḥsâ'y, der an der Moschee Vorlesungen über die Geheimlehre der Theosophie (taṣawwof) hielt. Dessen Lehrstunden besuchte Aly Mohammed mit besonderer Vorliebe. Aber doch zeichnete er sich auch hierin durch sein seltsames Wesen aus. Denn er kam nicht regelmässig, sondern nur nach oft längerer Abwesenheit. Zeigte er sich dann plötzlich im Kreise der Zuhörer und nahm seinen gewohnten Platz an der Thüre ein, so richteten sich Aller Augen auf ihn und dem Scheich Kâẓim selbst sah man das Vergnügen an, ihn wieder in seiner Nähe zu haben. Allmälig gewann der räthselhafte junge Mann ein immer steigendes Ansehen; man schrieb ihm tiefe Kenntniss in der mystischen Lehre der Sufys zu, man

*) Journal asiat. 1866. Bab et les Babis von Mirza Kasem Beg, p. 458, 459.

meinte wol, dass er durch höhere Gnade einer besonderen inneren Erleuchtung theilhaft geworden sei; ein Kreis von Schülern und Verehrern bildete sich um ihn; sein stets gleich sittenreiner Wandel, seine Seelenruhe zogen die jugendlichen, geistesverwandten Gemüther mit unwiderstehlicher Kraft an. Die vielen Shyrâzypilger, die Karbalâ besuchten und alle Mohammed Alys Familie kannten, trugen den Ruf ihres jungen Landsmannes in ihre Heimath zurück, priesen ihn als ein Muster der Heiligkeit und des gottgefälligen Wandels; aus landsmännischem Gefühl und nach beliebter persischer Sitte schmückten sie ihre Erzählung mit phantastischen Zugaben aus und berichteten wundervolle Dinge von seiner Frömmigkeit. So entstand wol die Erzählung von seiner Wallfahrt nach Kufa. Er soll in Begleitung einer Anzahl seiner Schüler zur Moschee von Kufa gepilgert sein und dort vierzig Tage in Fasten und im Gebete zugebracht haben, worauf Gott sich ihm offenbarte, so dass er von nun an sagte: Wer Gott, seinen Herrn, und den Weg der Wahrheit erkennen will, der zu ihm führt, muss sich meiner Vermittlung bedienen*).

Auf diese Legende gründet sich vermuthlich seine nun immer allgemeiner werdende Benennung „Bâb“, d. i. die Pforte, das Thor, wol in demselben Sinne, wie es in einer shyitischen Ueberlieferung heisst: Mohammed habe von Aly gesagt, er sei das Thor (bâb) der Wissenschaft (ʿilm)**).

*) Mirza Kasem Beg, p. 338. Diese Legende basirt auf dem bereits früher besprochenen Aberglauben über die Wirksamkeit des 40tägigen Fastens. Es soll an jedem der vierzig Tage Gott einen der Schleier fallen lassen, die ihn verhüllen. So denken die orientalischen Theosophen.

**) Der Ausdruck „Bâb“ ist übrigens nicht neu und die Imâmijjah-Sekte bediente sich desselben von jeher zur Bezeichnung ihres geistlichen Oberhauptes. Vgl. Ibn Challikân ed. Wüst. Vita. Nr. 186 (p. 129) und Hammer-Purg.: Lit.-Gesch. d. Araber, V, 283. Ein religiöser Schwärmer Shalmaghâny, der unter dem Chalifen Râḍy hingerichtet ward, nannte sich ebenfalls Bâb, weil er sich als das Thor ausgab, durch welches man zum Mahdy (dem erwarteten Messias)

Nach einem fast zweijährigen Aufenthalte in Karbalâ kehrte der junge Schwärmer, jetzt von seinen Anhängern mit Vorliebe „Bâb" genannt, in seine Vaterstadt Shyraz zurück. Es mag kein geringer Stolz für seine Aeltern gewesen sein, plötzlich ihren Sohn als eine Celebrität im Geruche der Heiligkeit wiederkehren zu sehen in das Haus, dem er so lange entfremdet war. Der alte Hâgy Sajjid Rizâ, sein Vater — er handelte mit Baumwollstoffen (bazzâz) — und seine Mutter die ehrbare Chadygah mögen manche Thräne älterlicher Rührung vergossen haben. Leider wissen wir nichts über Bâbs Familienleben. Sein Vater hatte ihn zum Handelsstande erzogen und sandte ihn im Alter von vierzehn Jahren nach Bushêr, dem wichtigsten Seehafen Persiens. Dort verweilte er volle sieben Jahre, verkehrte aber vorzüglich gern mit Gelehrten oder Reisenden aus fremden Ländern, die in dieser Stadt aus allen Theilen der Erde zusammenströmten. Dort entwickelte sich zweifellos sein Charakter und die fremdartigen Eindrücke, die er empfing, mögen viel dazu beigetragen haben, seine spätere Geistesrichtung zu bestimmen. Vermuthlich hörte er auch manches über die einerseits von den Wahhabiten, andererseits in Indien durch die Sekte Taryka-i-mohammedijjah versuchte Reform des Islams.

In Shyraz führte Bâb ein stilles, träumerisches Leben, während sein Ruf und sein Ansehen fortwährend zunahmen. Ob er schon damals sichere Ziele verfolgte und einen bestimmten Plan sich entworfen hatte; ob sein Ehrgeiz bereits rege geworden war, darf füglich bezweifelt werden. Wenn er später wirklich als Prophet sich geberdete und als solcher ohne zu zagen dem Tode entgegen ging, so ist dies weniger in Ausführung eines voraus gefassten Entschlusses, als in Folge äusserer Umstände. Bâb ward das, wozu seine Schüler und Verehrer ihn machten. Sie sahen in ihm die Verkörperung

Eintritt erhält. Vgl. Ibn Challikân: Vita 186, p. 129. Die Idee ist also eine im Orient keineswegs neue. Ibn Atyr, VIII, 217.

ihres Propheten-Ideales, sie hielten ihn für den erwarteten Mahdy und er glaubte schliesslich wol selbst es zu sein.

Ein Ereigniss, das in die Zeit seines Aufenthaltes in Shyraz fällt, wirkte entscheidend auf seine Zukunft. Scheich Kâẓim, der Nachfolger des Scheich Aḥsâ'y, starb plötzlich in Karbalâ, ohne eine bestimmte Person als Morshid, d. i. als geistliches Oberhaupt der religiösen Gemeinde der Scheichiten bezeichnet zu haben. Die Meinungen über die Wahl des neuen Morshid waren getheilt, eine grosse Anzahl stimmte für Môllâ Ḥosain, einen der gelehrtesten Zöglinge des verstorbenen Scheich Kâẓim, der sich eben damals in Shyraz aufhielt. Dieser aber lehnte nicht nur die auf ihn gefallene Wahl ab, sondern schrieb nach Karbalâ zurück, der einzige, welcher würdig sei, der geistliche Führer der Gemeinde zu werden, sei Mohammed Aly, genannt Bâb; für diesen entschied sich nun die grosse Mehrzahl.

So trat er an die Spitze einer zahlreichen Religionsgemeinde und obwol er in seinem äusseren Leben nichts änderte, denn er blieb eben so einfach, schweigsam, menschenscheu wie immer, so lässt es sich doch kaum bezweifeln, dass mit diesem Abschnitte seines Lebens seine Gedanken eine bestimmtere Form annahmen. Wahrscheinlich ward in den geheimen Versammlungen der Scheichiten allmälig der Keim der Glaubensansichten, die man später Bâb zuschrieb, entwickelt und er selbst nahm nur einen allgemeinen Einfluss darauf; besonders dürfte die sittliche und sociale Seite der neuen Lehre von Bâb selbst herstammen. Wie dem immer sei, der Ruf des jungen Weisen war schon in die entferntesten Provinzen gedrungen. In Mazenderan und Chorasan sprach man von ihm, und seine Missionäre warben ihm hier und dort Anhänger.

Wir haben schon früher bei Erzählung der Entstehung der ismailitischen Sekten gesehen, dass es stets Sitte der orientalischen Sektenstifter war, durch ein ausgedehntes System von geheimen Sendboten und Missionären (dâʿy) die Bevölkerungen im stillen zu bearbeiten. Dass dieser Vorgang noch

bis in die jüngste Gegenwart derselbe geblieben ist, beweisen uns die beiden Sekten der Scheichiten und des Bâb. Während dieser in Shyrâz unbeachtet und vergessen von der geistlichen und politischen Behörde unter der grossen Masse der mittleren und unteren Klasse der städtischen Bevölkerung sich verlor, arbeiteten unverdrossen Hunderte seiner Schüler in den entferntesten Provinzen, machten seinen Namen bekannt und verbreiteten seine Dogmen. Anfangs dürften dieselben wol schwerlich viel von den Ansichten der Scheichiten sich entfernt haben. Aber die Umstände änderten bald diesen Sachverhalt. Bâb fasste plötzlich den Entschluss nach Mekka zu pilgern; in Shyraz liess er als seinen Vicar (nâïb) den Môllâ Ḥosain Bushruy zurück, einen Mann voll Begeisterung, Thatkraft, Ehrgeiz und Kühnheit, der auf die ganze Zukunft Bâbs einen nur zu grossen Einfluss ausübte. Die Reise nach Mekka, die ungefähr um 1843 stattfand, liefert uns den Beweis, dass er um jene Zeit noch keinesfalls aufgehört hatte, sich als Moslim zu betrachten. Diese Pilgerfahrt war aber in vieler Beziehung verhängnissvoll. Er wählte höchst wahrscheinlich den Landweg und begab sich vorerst nach Bagdad und von dort mit der Pilgerkarawane von Irak durch Negd nach Mekka. Er traf zweifellos auf dieser Reise mit Wahhabiten zusammen und erhielt nähere Einsicht in ihre Lehre. Das Verbot des Tabakrauchens und Kaffeetrinkens, das von ihm überliefert wird, hat er nach allem Vermuthen von den Wahhabiten herübergenommen*). In Mekka selbst aber mag Bâb vieles gesehen und gehört haben, was sein wirklich innig frommes Gemüth verletzte, es mag ihm gegangen sein wie so manchem eifrigen Pilger, der nach Jerusalem wallfahrtet und enttäuscht, um manche werthgehegte fromme Illusion ärmer von dort zurückkehrt.

Unterdessen entwickelte Môlla Ḥôsain in Shyraz eine

*) Nach Gf. Gobineau in seinem Buche: Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale, p. 303 betrachten die Bâby nur das Rauchen der Wasserpfeife (Kâliân) als verboten.

verhängnissvolle Thätigkeit. An der Spitze einer Anzahl begeisterter Anhänger der neuen Lehre warb er Proselyten, predigte und agitirte unermüdlich. Bei dem allgemein in Persien sowie in anderen mohammedanischen Ländern verbreiteten Glauben an einen zukünftigen Messias (mahdy) fand er um so mehr Anklang, da er Bâb als diesen erwarteten Erlöser, als den Herrn der Zeit (ṣâḥib azzamân), als den grössten aller Propheten hinstellte. Er that dies mit solchem Erfolg, dass er bald die Aufmerksamkeit der kirchlichen und politischen Behörde weniger auf sich selbst, als auf den damals mit religiösen Meditationen in Mekka beschäftigten Bâb lenkte. So kam es, dass dieser, als er nach einem ungefähr einjährigen Aufenthalt in den heiligen Städten nach Persien zurückkehrte und, diesmal den Seeweg wählend, in dem ihm aus seinen Jugendjahren wol bekannten Bushêr den Fuss ans Land setzte, auf Befehl des Statthalters der Provinz verhaftet und als Staatsgefangener nach Shyraz abgeführt ward. Von nun ist Bâb in den Augen des Volkes ein Märtyrer und nichts trug mehr dazu bei, seine Lehren populär zu machen und seine Anhänger zu vermehren, als dieser unkluge Schritt der Regierung. Bei allen religiösen Bewegungen haben Verfolgungen von Seiten der Behörden gerade das Gegentheil von dem gefördert, was die Machthaber bezweckten. Im Kampfe der rohen Gewalt gegen neue Ideen bleibt fast immer der Sieg auf der Seite der letzteren, und wenn schliesslich die Anhänger Bâbs unterlagen, so erfolgte dies aus dem Grunde, weil sie unkluger Weise das Gebiet des geistigen Kampfes, auf dem sie nach allem Vermuthen würden gesiegt haben, verliessen und zu den Waffen griffen. Ihr Prophet beging diesen Fehler nicht; Môllâ Ḥosains Feuereifer trägt am meisten Schuld an dem Blutbade, in welchem schliesslich die Sekte der Bâbys ihren Untergang fand. Bâb selbst war besonnener und grösser. Er duldete und starb als Märtyrer seiner Idee. Vom Augenblicke seiner Verhaftung in Bushêr ist in der That sein Leben ein Bild des höchsten Duldermuthes und der edelsten Ueberzeugungstreue.

In Shyraz ward er in dem Hause seines seitdem verstorbenen Vaters gefangen gehalten; er ward verhört von den Ulemâs, der hohen Geistlichkeit, und scheint auch körperlichen Misshandlungen ausgesetzt gewesen zu sein. Mit Hilfe seiner Anhänger entsprang er. Aber bald fasste er den Entschluss, sich selbst seinen Verfolgern auszuliefern. In der Nähe von Isfahan angekommen, schrieb er an den Statthalter Manutschahr Chân: „Angefeindet von allen Seiten, verfolgt, komme ich, um unter Euren Schutz mich zu begeben. Ich erwarte Eure Antwort an der Schwelle der Hauptstadt, die ich nicht eher betrete, als bis ich die Zusicherung Eures Schutzes erhalten habe". Manutschahr Chân antwortete unverzüglich und lud ihn ein zu kommen. Denn was konnte ihm erwünschter sein, als auf solche Weise den Mann in seine Gewalt zu bekommen, dessen Name eine der Regierung so gefährliche Berühmtheit erlangt hatte. Despotische Regierungen sehen immer mit argwöhnischem Blicke jeden, der sich über die Grenzen des Gewöhnlichen erhebt und dessen Name im Munde der Massen eine grössere Verbreitung findet. Wie in den französischen Parkanlagen à la Louis XIV. alle Bäume auf gleiche Höhe gestutzt werden, so lieben sie es nicht, wenn aus dem Volksgetümmel eine höhere, gewaltigere Gestalt hervorragt.

In Isfahan ward Bâb im Hause des ersten geistlichen Würdenträgers installirt, wo er unter dem Scheine der Sorge für seine persönliche Sicherheit stets unter den Augen der Behörde war. Es war dies das Haus des Imâms (Vorbeters) an der grossen Moschee. Hier empfing er Besuche und stand wol auch mit seinen Anhängern in geheimem Verkehr. Unter der Form religiöser Besprechungen suchten die Ulemâs ihn zu irgend einer unüberlegten Aeusserung zu verleiten, welche zur Fällung eines Verdammungsurtheils hätte Anhalt geben können. Aber Bâb verrieth sich nie. Zwar enthielt er sich des Tabaks und des Kaffees, aber das genügte nicht, um ihn als Ketzer zu verurtheilen.

Bis zum Tode Manutschahrs (Mai 1847) blieb er in anfangs milderer, später etwas verschärfter Haft. Unmittelbar

nach diesem Ereigniss wollte die Regierung ihn nach Teheran transferiren lassen; aber das Volk nahm eine so drohende Haltung an und sowol in Isfahan als in Teheran missbilligte man so laut das Vorgehen der Geistlichkeit und der Regierung, dass man die Ausführung dieses Vorhabens fallen lassen musste.

Man brachte ihn aber bald darauf nach Tschegrik und von da auf Befehl des Schahs nach Tebryz, wo er neuerdings verhört und abgeurtheilt werden sollte*). In der Umgegend von Tebryz hatte einer der Missionäre, die, sei es nun mit oder ohne Auftrag Bâbs, in seinem Namen allenthalben thätig waren, mit grossem Erfolge gepredigt und aus allen Klassen der Gesellschaft zahlreiche Proselyten gewonnen; er verkündigte überall Bâb als den erwarteten Imâm, den Mahdy, den Herrn der Zeit. Vor den Thoren von Tebryz selbst ging die Bevölkerung eines ganzen Dorfes zum Babismus über. Desshalb sollte nun, um ein abschreckendes Beispiel zu statuiren, Bâb in Tebryz selbst verhört und abgeurtheilt werden. Der Erfolg entsprach aber nicht den Erwartungen. Der von dem damals fünfzehnjährigen Kronprinzen präsidirte und aus den höchsten kirchlichen und politischen Würdenträgern zusammengesetzte Gerichtshof konnte dem Angeklagten nichts nachweisen, sei es nun, dass er sich irrsinnig stellte, sei es, dass er läugnete oder schwieg. Der Gerichtshof, der sicher gern über ihn den Stab gebrochen hätte, verurtheilte ihn zu einer Körperstrafe (Bastonnade) und zum Exil nach Maku.

Diese Stadt erfreute sich der besonderen Gunst des Grosswezyrs und die Bevölkerung betrachtete ihn als ihren Gönner. Ausserdem hatte der Grosswezyr die Einwohner in einem für Bâb feindlichen Sinne bearbeiten lassen. Es lag also kein

*) Nach anderen Angaben brachte man ihn nach Maku, einer Stadt in Aderbygân nahe an der russischen Grenze, oder, wie einige behaupten, nicht nach Maku, sondern nach Orumiah und dann erst führte man ihn nach Tebryz. Mirza Kasem Beg. Journal asiatique 1866 (Avril-Mai), p. 356, 357.

Grund vor zu besorgen, dass er dort sich Sympathien würde erwerben können. Und trotzdem erfolgte das Unerwartete: Bâb trat dort energischer als bisher auf, er sprach sich offen über seine Lehre aus, und wenn er auch die bestehende Religion (Sharyʿat) nicht geradezu angriff, so liessen doch manche seiner Aeusserungen schliessen, dass er sich für ermächtigt hielt, das bestehende Religionsgesetz zu ändern und aufzuheben. In Maku verkündete er offen seine angeblichen göttlichen Inspirationen, die er dem Koran entgegenstellte, und er ging selbst so weit zu sagen: In Wahrheit, ich bin der Mahdy (Ḳâïm), der euch vorhergesagt worden ist. Auch gegen die Gesetzesgelehrten soll er nun sich schärfer ausgesprochen haben, indem er ihnen vorwarf, viele Traditionen vom Propheten theils gefälscht, theils nicht richtig verstanden zu haben. Das Volk riss sich um von ihm geschriebene Gebetformeln und Talismane, die wol weniger von ihm selbst, als von seinen Schülern verfertigt und in Umlauf gesetzt wurden. Sein Anhang wuchs von Tag zu Tag.

In diese Zeit fällt der Tod des persischen Königs Mohammed Shâh (d. 5. Sept. 1848). Wie immer in Persien bei einem Thronwechsel war dieses Ereigniss das Signal zu allgemeinen Unordnungen, Ruhestörungen und theilweisen Empörungen. Durch zwei Monate herrschte in der That ein förmliches Interregnum. Schliesslich bestieg der legitime Erbe Nâṣir addyn Myrza, derselbe, welcher dem ersten Verhöre Bâbs in Tebryz präsidirt hatte, den Thron. Bevor wir die Einwirkung dieser Vorgänge auf das fernere Geschick des Bâb erzählen, müssen wir einen flüchtigen Blick werfen auf die Erfolge seiner Schüler, seiner Missionäre und Anhänger. Weit entfernt, durch die fortgesetzte Gefangenschaft ihres Propheten sich entmuthigen zu lassen, warben sie nur mit verdoppeltem Eifer; ihr unmittelbarer Verkehr mit Bâb, wenn auch manchmal auf heimlichen Wegen unterhalten, scheint nie ganz aufgehört zu haben und es ist nicht unwahrscheinlich, dass Letzterer, jemehr durch die Gefangenschaft, durch die Misshandlungen und Verfolgungen sein Gemüth sich verbit-

terte, desto weniger zögerte den Eifer seiner Freunde zu entflammen und zwar insbesondere gegen jene, die er mit Recht als die Haupturheber seiner Leiden betrachtete, nämlich die herrschende Geistlichkeit. So ward aus der ursprünglich von schwärmerisch-mystischen Tendenzen bewegten Sekte eine kämpfende, streitende, deren aggressive, und die bestehende Religion sowol als den Staat in ihren Grundfesten bedrohende Richtung bald aller Orten hervortrat. Während Bâb auf der Pilgerfahrt nach Mekka abwesend war, geberdete sich, wie schon gesagt wurde, Môllâ Ḥosain Bushruy in Shyraz als sein Vikar; er begab sich nach Irak und entsendete Missionäre nach Mazenderan, Aḏerbygan und anderen Gegenden Persiens. Diese Missionäre wirkten anfangs im Geheimen, aber mit einem so ausserordentlichen Erfolg, dass man wirklich sagen kann, Bâbs tragisches Ende sei am meisten durch die jede Erwartung übersteigende Ausbreitung seiner Lehre und den maasslosen Eifer seiner Anhänger veranlasst worden. Er fiel als Opfer des Triumphes seiner Sache. Der Enthusiasmus, mit dem die neue Lehre an so vielen oft so weit von einander entlegenen Orten gleichzeitig begrüsst wurde, berechtigt uns aber zur Vermuthung, dass in der That die Ideen, welche von diesen Missionären gepredigt wurden, einen Zauber besessen haben müssen, der auf alle wirkte. Denn nicht blos Leute aus der Hefe des Volkes, sondern auch solche aus den höheren Klassen schlossen sich ihnen an und begeisterten sich für die neue Religion. So in Isfahan der Môllâ Mohammed Taḳy, ein hoher Geistlicher, in Kâshân ein reicher Kaufmann, in Meshhed ein berühmter Theolog, in Jezd ein hoher Geistlicher, in Nyshabur der berühmte Môllâ Aly Aṣghar.

Eine wunderbare Episode in der Geschichte des Babismus knüpft sich an den Namen eines Mädchens von hoher Geburt, die eine leidenschaftliche Vorkämpferin der neuen Lehre ward. Ḳorrat alʿain, d. i. Augenwonne, war die Tochter des Mogtehid (d. i. des ersten geistlichen Würdenträgers) von Ḳazwyn. Eben so glänzend durch ihre seltene Schönheit,

ihren Geist, der durch eine sorgfältige Erziehung so ausgebildet war, dass sie für eine Gelehrte galt, hörte sie zufällig von der neuen Religion sprechen, die ein obscurer Schwärmer verkünde, laut welcher die Frauen dieselben Rechte wie die Männer besitzen sollten und unverschleiert sich sollten zeigen dürfen. Sie interessirte sich lebhaft für diese Ideen und bald gelang es ihr, wahrscheinlich anfangs mehr durch blosse Neugierde bewogen, mit einem babischen Missionär in Verkehr zu treten. Was sie von ihm vernahm, begeisterte sie so sehr, dass sie alle Rücksichten auf Aeltern, Verwandte, Freunde bei Seite setzend sich nicht blos öffentlich zum Babismus bekannte, sondern auch mit glühendem Eifer dafür unter ihren Landsleuten Propaganda machte. Wer die sociale Stellung der Frau im Oriente kennt, wird staunen über die Kühnheit eines solchen Entschlusses. Ḳazwyn theilte sich bald in zwei feindliche Lager, das eine aus den Anhängern der schönen Schwärmerin, das andere aus den Vertheidigern der alten conservativen Principien bestehend. Die muthige Ḳorrat alʿain musste schliesslich Ḳazwyn verlassen. In der Mitte ihrer Anhänger zog sie nach Chorasan, um sich mit den dortigen Bâbys zu vereinigen, an deren Kämpfen und Gefahren sie nun Theil nahm und zuletzt mit ihrem Blute ihre Ueberzeugung besiegelte*). Eine Religion, die solche Selbstaufopferung hervorzurufen vermag, muss eine sittliche Grundlage haben, denn seit Jahrtansenden sind es die Ideen der Freiheit, des Rechtes, der Tugend, der Selbstverläugnung, welche die Menschenbrust mit Begeisterung erfüllen und mit Muth stählen gegen Gefahr, Mühsal, Verfolgung und gegen den Tod selbst. Wir glauben daher, dass der Babismus auf solchen Ideen beruht haben muss und was ist natürlicher, als hiebei zu denken an die Entartung der herrschenden mohammedanischen Geistlichkeit, an den zu grobem Aberglauben entwickel-

*) Sie wurde in Teheran verbrannt. Man wollte sie retten, aber sie weigerte sich, ihren Glauben zu verläugnen. Gobineau: Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale, p. 299.

ten Heiligencultus, an die religiöse Heuchelei ohne jede Herzensinnigkeit, an die Despotie der mit der Hierarchie eng verbündeten Regierung, an das traurige Loos des weiblichen Geschlechtes, das der Islam tief entwürdigt hat.

So nahmen die Babys allenthalben eine der bestehenden Regierung feindliche Haltung an, die zu Unruhen an verschiedenen Orten, Isfahan, Tebryz, Ḳazwyn u. s. w. und zu einem blutigen Aufstande in den Provinzen Mazenderan und Chorasan führte.

Bâb befand sich unterdessen noch immer im Exil in Maku. Kaum hatte die Regierung des jungen Schahs sich constituirt, so war ihr Entschluss gefasst, Bâbs und seiner Anhänger, in denen sie ihre gefährlichsten Feinde sah, sich zu entledigen. Ersterer war noch unter der vorigen Regierung von Maku nach dem festen Schlosse Tschegrik transferirt worden; aber auch hier wusste er denselben Zauber auf die Massen geltend zu machen, wie anderswo. Ein russischer Gesandtschaftsbeamter schreibt:

„Im Monate Juni 1850 (1849?) begab ich mich nach „Tschegrik in Dienstesangelegenheiten. Ich sah den Balcon „(bâlâkhâneh), von wo herab Bâb zu predigen pflegte. Der „Andrang des Volkes war so gross, dass der Hofraum nicht „alle fassen konnte, so dass viele auf der Strasse stehen blei„ben mussten und dort den Versen des neuen Korans lausch„ten. Kurz darauf ward Bâb nach Tebryz gebracht, um sein „Todesurtheil zu vernehmen.“

Myrza Taḳy Chân, der erste Minister des jungen Königs, ertheilte in der That den Befehl, Bâb unverzüglich nach Tebryz zu bringen. Obwol das Endurtheil schon vorher feststand, so ward dort doch ein gewisses richterliches Verfahren eingehalten. Man beschloss, vorerst ihn und seine Schüler zum Widerruf ihrer Irrlehren einzuladen.

Gleichzeitig mit Bâb waren zwei seiner Anhänger verhaftet worden; die Brüder Sajjid Ḥosain und Sajjid Ḥasan, beide aus Jezd gebürtig, hatten schon in Isfahan ihm sich angeschlossen und ihn seitdem nicht mehr verlassen. Ḥosain hatte

gute theologische und juridische Studien gemacht und war der arabischen Sprache ziemlich mächtig. Es scheint, dass ein grosser Theil des dem Bâb zugeschriebenen Korans von ihm verfasst worden ist und dass er, indem er sich der neuen Lehre anschloss, selbstsüchtige Zwecke im Auge hatte, in der Hoffnung, aus dieser religiösen Bewegung und aus seinem Einfluss auf den Geist des neuen Propheten möglichst ausgiebige persönliche Vortheile und weltliche Ehren für sich zu erringen. Beide Brüder wurden mit Bâb zugleich nach Tebryz gebracht und in den Gefängnissen dieser Stadt trafen sie mit zwei anderen eifrigen Bâbys zusammen, die bereits einige Tage früher dahin abgeliefert worden waren. Sie hiessen Sajjid Ahmed und Aghâ Mohammed Aly. Der Letzte war einer der frühesten Convertiten und hatte als Missionär und geheimer Agent eine grosse Thätigkeit entfaltet. Später stand er der Bâby-Gemeinde von Tebryz als Vicar (nâïb) vor. Er bewies einen wahren Feuereifer, grosse Selbstaufopferung, und es scheint, dass in seinem Innern ein glühender Hass gegen die herrschende Geistlichkeit und gegen die despotische Regierung seines Vaterlandes verborgen war.

An dem für den öffentlichen Widerruf festgesetzten Tage (19. Juli 1849) wurden die Gefangenen durch die engen Strassen von Tebryz zuerst in das Haus des Mogtehid (Mufty) von Tebryz, eines bekannten Fanatikers der Orthodoxie, dann zum Achund Môllâ Mohammed Mâmegâny, einem Gönner der Scheichiten, geführt. Die Strassen und selbst die Dächer der Häuser waren erfüllt von einer neugierigen und schaulustigen Volksmenge. Was bei diesem Doppelverhöre vorging, ist unbekannt geblieben; sicher ist, dass das Urtheil nicht in der gewöhnlichen gesetzmässigen Weise geschöpft ward. Die Regierung hatte zweifellos bereits voraus das Todesurtheil festgestellt, so dass, wenn auch einer der beiden Gesetzgelehrten Bâb hätte lossprechen wollen, es doch ihn nicht mehr hätte retten können. Es hatten aus diesem Grunde auch die Ulemâs, die zum Verhör eingeladen worden waren, sich der Theilnahme enthalten. Nur ein Widerruf hätte ihn retten können

und zu diesem liess sich Bâb nicht bewegen*). Es wird daher auch berichtet, dass er bei seinem Verhör vor den zwei oben genannten kirchlichen Würdenträgern und vor dem dabei zugelassenen Volke sich in unverbrüchliches Schweigen hüllte. Das Todesurtheil ward denn über ihn und seine Leidensgenossen gefällt. Es war Anstalt getroffen, dasselbe sofort in Vollzug zu setzen**). Der Ort hiefür war die Citadelle von Tebryz; dort führte man die Verurtheilten auf die Wallmauer, welche die Festung umgiebt und an deren Fusse sich ein grosser Platz ausdehnt. Man band ihnen Stricke um den Oberleib und liess sie dann die Mauer hinab, so dass sie nur einige Fuss hoch über dem Boden hingen. Eine unermessliche Volksmenge erfüllte den Platz vor der Festung, wo eine Compagnie des kurz vorher organisirten christlichen Regimentes Behâderân aufmarschirt war. Die beiden Brüder aus Jezd, Ḥosain und Ḥasan, sowie der Sajjid Ahmed waren bereits früher insgeheim bewogen worden, gegen Zusicherung ihres Lebens sich zu einem schmachvollen Verrathe an ihrem Meister und Freund zu entschliessen. Aber in dieser letzten und furchtbaren Stunde der Prüfung blieb Bâb gross und würdig, und als wenn das Geschick, das ihn so unablässig verfolgt hatte, ihm einen letzten Sonnenstrahl des Trostes wollte zukommen lassen, bevor die Todesnacht ihn umhüllte, blieb auch sein Schüler Aghâ Mohammed Aly ihm treu bis zum letzten Augenblick. Er hing ihm zur Seite. Auf ein Zeichen des Officiers gab das Militär Feuer auf die zwei Verurtheilten. Aghâ Mohammed Aly ward tödtlich getroffen, aber nicht Bâb. Eine Kugel zerschnitt das Seil, an dem er hing, er fiel auf die Füsse herab und stand frei da. Die Volksmenge glaubte, ein Wunder zu sehen. Hätte er sich in das Menschengewühl geworfen, so war er gerettet; aber er eilte in ein nahe steh-

*) Mirza Kasem Beg, p. 374. Note.

**) Bis hieher folge ich dem Berichte Mirza Kasem Begs, für die Schilderung der Hinrichtung jenem des Grafen Gobineau, der mehr innere Wahrscheinlichkeit hat.

endes Gebäude und das war unglücklicher Weise das Wachthaus. Ein Hauptmann der Linieninfanterie stürzte ihm nach und hieb ihn nieder. Bâb fiel, ohne einen Laut von sich zu geben; einige Musketenschüsse, die man ihm in den Leib jagte, tödteten ihn vollends*).

So endete der Unglückliche im 37. Jahre seines leidenvollen Lebens.

Schweigend zerstreute sich die Menge; aber mancher trug in seinem Herzen eine andere Ueberzeugung nach Hause und Bâb lebt in der Erinnerung des Volkes fort als Märtyrer einer gerechten Sache. Die Bâbys wurden allenthalben unterdrückt und die Sekte hörte auf öffentlich fortzubestehen. Ob aber ihre Lehren nicht insgeheim fortgepflanzt werden, oder ob die reformatorischen Ideen, welche dem geistigen Zustande Persiens so gut entsprachen, ausgerottet worden seien, wer könnte das behaupten? Vielleicht treten sie eines Tages um so siegreicher hervor; denn im Oriente ruht die geistige Aussaat lange und lebt im stillen fort, bis sie Blüthen treibt und Früchte zeitigt[10]).

VIII. Die Offenbarung und der Koran.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass der Kreis der menschlichen Ideen ein sehr enger ist. Die geistige Thätigkeit der Menschen bewegt sich trotz aller klimatischen und ethnographischen Verschiedenheiten innerhalb der Grenzen eines ringsum von unübersteiglichen Schranken eingeschlossenen Gebietes. Die verschiedenartige Culturstufe, der Sprachgenius, der auf die Thätigkeit und Art des Denkens wesentlichen Einfluss übt, drücken zwar den Geisteserzeugnissen der verschiedenen Völker einen oft recht fremdartigen Stempel auf; aber bei genauer Analyse der von ihnen geschaffenen Ideen finden wir unter fremdartigem Gewande alte Bekannte wieder. Die

*) Gobineau: Les Philosophies etc., p. 270.

Geschichte der Sage, der Religion, der Dichtkunst liefert uns hiefür mannigfaltige und entscheidende Beweise*). Am deutlichsten aber ersehen wir dies aus dem vergleichenden Studium der Sprachen. Wir finden hier, dass sich bei den durch ihren grossen Reichthum am meisten beachtenswerthen Sprachen der gesammte Wortvorrath auf eine ursprünglich äusserst beschränkte Zahl von Begriffswurzeln (prädicativen Wurzeln) zurückführen lässt. Das Hebräische lässt sich auf ungefähr 500 Wurzeln begrenzen, die Sanskritsprache auf beiläufig 700; das Chinesische weist nur ungefähr 450 auf; der Wortschatz der altägyptischen Weisen beläuft sich nach den bisher bekannten Hieroglyphentexten auf 685 Wörter und ein englischer Landgeistlicher verbürgt die Angabe, dass ein Taglöhner in seinem Kirchensprengel über kaum mehr als 300 Wörter verfüge, die ihm vollkommen genügen, um alle seine Gedanken auszudrücken**). Aus einem so beschränkten Wurzelschatze bildete die Sprache ihre Lautbezeichnungen für neue Begriffe, und es ergiebt sich hieraus, dass, wo gewisse Vorstellungen fehlten, auch die Sprache das entsprechende Wort dafür nicht hervorgebracht hat. Neue Ideen bleiben aber nicht lange Gemeingut eines einzigen Volkes, sondern verbreiten sich schnell. Wenn nun ein Volk von einem andern eine Idee herübernimmt, so sind zwei Wege offen, um den neuen Begriff zu bezeichnen. Entweder wird das Wort mit dem Begriffe gleichzeitig eingebürgert oder es wird ein eigenes Wort hiefür gebildet. Bei verwandten Völkern ist der erstere Fall der bei weitem allgemeinere. Ein ähnlicher Vorgang fand statt bei der allmäligen Einwirkung, welche vom Judenthum und Chri-

*) I. Braun: Naturgeschichte der Sage. München, 1864, I, p. 3, 8, II, 70 etc. Liebrechts Recension hierüber in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1866, p. 1325, 26. Liebrechts Uebersetzung von Dunlops: Geschichte der Prosadichtung. Berlin, 1854. Vorrede, S. XVII.

**) Max Müller: Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. (I. Reihe). Deutsch von Böttcher. Leipzig 1863, p. 222, 223.

stenthum auf das arabische Heidenthum sich geltend machte und demselben jene religiösen Ideen mittheilte, die in den beiden Religionssystemen entstanden, den Arabern fremd geblieben waren. Mohammed war das Medium, durch welches die Uebertragung der bis dahin unbekannt gebliebenen neuen Begriffe in den Geist des arabischen Volkes vollzogen werden sollte. Er verpflanzte die von ihm aus jüdischen und christlichen Quellen geschöpften Eindrücke in die Gemüther seiner Landsleute. Mit diesen neuen Ideen nahm er aber gleichzeitig einen grossen Theil der bereits festgestellten Lautbezeichnungen herüber, welche, da sie meist nahe verwandten semitischen Dialekten entstammten, bald das Bürgerrecht der arabischen Sprache erhielten. Für den Sprachforscher machen diese Wörter ungefähr denselben Eindruck, den ein Archäolog empfindet, der in römischem Mauerwerk plötzlich einen Ziegel mit assyrischem oder ägyptischem Stempel entdeckt.

Es waren allerdings schon im höchsten Alterthume einzelne religiöse Begriffe allen semitischen Stämmen gemeinsam und stammen dieselben aus jener Zeit, wo noch nicht die semitische Ursprache sich in verschiedene Dialekte zersplittert hatte[11]). Aber für eine beträchtliche Anzahl neuer religiöser Begriffe wurden die entsprechenden Wörter aus dem Hebräischen und Aramäischen ins Arabische herübergenommen. Die Idee der Prophetie im biblischen Sinne war den Arabern fremd; es kam daher die hebräische Bezeichnung naby ins Arabische herüber*), und ging in alle semitischen Dialekte über, in welchen dieses Wort ursprünglich nicht die specielle Bedeutung hatte, die es im Judenthum erhielt. Ebenso fremd war den Arabern die Vorstellung einer göttlichen Offenbarung. Auch hiefür musste Mohammed ein eigenes Wort haben; er bildete

*) Auf den himjarischen Inschriften kommt die Wurzel naba' in der Bedeutung: verkündigen vor. Vgl. Zeitschr. d. D. M. G. XIX, p. 208. Inschrift 14. Sie hat dieselbe Bedeutung auch im Nordarabischen. Vgl. Mo'allaḳah des 'Antarah v. 61 und an vielen Stellen des Korans.

es aus der dem Hebräischen mit dem Arabischen gemeinsamen Wurzel: ḳara' lesen und nannte die Offenbarungen, die er als unmittelbare an ihn ergangene Botschaften Gottes verkündigte, Ḳor'ân[12]). Der Ausdruk Forḳân bedeutet im Aethiopischen und Syrischen soviel als: Befreiung, Errettung, Erlösung, woraus sich dann leicht die weitere Idee „göttliche Erleuchtung, Offenbarung“ entwickelte, und dieses Wortes bediente er sich gleichfalls um in mehr allgemeiner Weise die göttliche Offenbarung zu bezeichnen. Eine andere namentlich für die Auffassung der Araber sich trefflich eignende Benennung ist: hodà, d. i. die Wegleitung, ein Bild, das jedem Araber von seinen Wüstenreisen bekannt sein musste, wo der Wegführer mit einem von derselben Wurzel gebildeten Worte hâdy genannt wird. Indem Mohammed abwechselnd solche rein arabische bildliche Ausdrücke mit den von ihm neu eingeführten fremden gebrauchte, erleichterte er das Verständniss des Sinnes und die neuen Ideen wurden auf diese Art allmälig verbreitet und mundgerecht gemacht. Ebenso wie er seine Landsleute nur nach und nach an den Begriff der Prophetie gewöhnen konnte, so gelang es erst nach längeren Bemühungen, der damit in engstem Zusammenhang stehenden Vorstellung der Offenbarung bei seinem Volke Eingang zu verschaffen. Er gebraucht hiefür gern ein Wort, das die Bedeutung von: „abwärts bewegen, von oben herab lassen“ hat (Wurzel: nazala, descendere), das also sehr leicht im übertragenen Sinne als ein Herabsenden vom Himmel verstanden werden konnte. Neben diesem Worte wählt er nicht selten ein anderes, das besonders auf die durch einen Engel ihm übermittelte göttliche Botschaft sich bezieht. Es ist dies ein Ausdruck, dessen ursprünglicher Sinn im Arabischen mehrfach gedeutet wird. Zu Mohammeds Zeit hatte das Wort: waḥj (Wurzel waḥà) wahrscheinlich nur eine einzige allgemein bekannte Bedeutung und diese war: „kundthun, zu wissen thun“*).

*) Vgl. Surah 16, 70, wo es heisst: Und es that zu wissen (auḥà) dein Herr den Bienen etc. Sur. 41, 11.

Gewöhnlich behaupten die arabischen Exegeten, diese Wurzel bedeute: „eilen, schnell etwas thun, winken, deuten", daher transitiv: „durch plötzliche Inspiration etwas zu wissen thun"*). Auch dieses Wort erhielt allmälig die technische Bedeutung „göttliche Eingebung, Offenbarung".

Auf diese Art führte Mohammed mit einer eigenthümlichen Terminologie einen den Arabern bis dahin ganz fremd gebliebenen Ideenkreis ein, und er liebte es, fremde Wörter in seine Offenbarungen aufzunehmen, da dieselben den Juden und Christen imponiren sollten, indem sie grösstentheils aus ihren heiligen Schriften stammten. Andererseits verfehlten sie nicht durch den Reiz des Unbekannten auf seine unwissenden Landsleute zu wirken**). Trotzdem musste der Prophet zu noch drastischeren Mitteln Zuflucht nehmen, um seinen Anhängern den eigentlichen göttlichen Ursprung seiner Koranverse begreiflich zu machen. Er musste ihnen geradezu sagen, dass Gott ihm den Koran in der Nacht des Fatums vom Himmel herabgesandt habe, so dass eigentlich sein Koran nichts anderes sei, als eine Abschrift des im Himmel aufbewahrten Originales (Sur. 97)***).

*) Shifâ I, p. 209. Die Grundbedeutung ist wol die im äthiopischen waḥaja erhaltene: „besuchen, heimsuchen, umwandeln, besichtigen" u. s. w. also wol auch: „erkennen, begreifen" und in diesem Sinne scheint es Mohammed von den Heimsuchungen durch göttliche Offenbarungen angewendet zu haben und zwar immer in der IV. Verbalform mit transitiver Bedeutung, also: heimsuchen lassen, machen, dass jemand heimgesucht werde und dann im übertragenen Sinne: jemand eine Botschaft zukommen lassen, machen, dass jemand etwas erkenne. Vgl. Ibn Khaldoun: trad. de Slane, I, 203. Vgl. Koran: Sur. 42, 50. Das später in ähnlicher Bedeutung gebrauchte alhama kommt im Koran nur ein einziges Mal vor. Sur. 91, v. 8.

**) Es liesse sich eine lange Liste der Fremdwörter des Korans aufstellen, wie z. B. Âjah, Koransvers, aus dem Syr. chald. oto; Surah, Koranskapitel, aus dem hebr. surah; Iblys aus dem griech. διαβολος; ṣirâṭ aus dem latein. strata; dann tâbut, taurâh[t], gahannam, aḥbâr, rabbâny, sabṯ, sakynah, tâghut, forḳân, mâʿun, maṯâny, malkût u. s. w.

***) Vgl. Sprenger: D. L. u. d. L. Moh. II, 459. Die Surah 97 ist eine der älteren.

Es knüpft sich hieran eine schon in sehr früher Zeit entstandene Legende, laut welcher jährlich einmal der Prophet mit dem Erzengel Gabriel seinen Koran mit dem himmlischen Originaltext zu collationiren pflegte*). Einen ganz besonderen Charakter der Heiligkeit aber erhielt der Koran für die Moslimen dadurch, dass, da Gott in demselben fast immer selbst redend eingeführt wird, nothwendiger Weise sie denselben als Gottes selbsteigenes Wort betrachten mussten, sobald sie nur dessen göttlichen Ursprung überhaupt nicht in Abrede stellten. Der Koran war also in seinem grössten Theile nicht des Propheten Werk, sondern Gottes Rede. Daher heisst es im Koran (Sur. 10, 38): „Dieser Koran ist nicht der Art, dass er ohne Allahs Beistand erfunden werden könnte; denn er ist eine Bestätigung der früheren Offenbarungen und eine Gliederung des Buchs, über dessen Existenz kein Zweifel obwaltet, und geht von dem Herrn der Welten aus“. An einer anderen Stelle spricht Gott selbst (Sur. 43, 1):

1. Beim offenbaren Buche (schwören wir)
2. Dass wir einen arabischen Koran daraus gemacht haben und dass ihr es verstehen könnt,
3. Der bei uns aufbewahrte Urtext ist wahrlich erhaben und weise.

Der Koran ist also eine Abschrift des himmlischen Urtextes**).

Wenn nun schon Mohammed selbst allmälig die Idee ausbildet, dass der Koran nichts anderes als gewissermassen eine Copie eines himmlischen Originals sei, so kann es nicht überraschen, dass seine Anhänger dieselbe Idee noch weiter verfolgten und mit Benützung eines Koransverses ganz maasslose Ansichten hierüber sich machten. Im Koran (Sur. 85,22) heisst es: „Nein, dies ist ein glorreicher Psalter, geschrieben auf einer wol bewahrten Tafel“. Nur der erste Schritt ist schwer;

*) Sprenger, II, 462, 463, III, p. LV. n.

**) Sprenger: D. L. u. d. L. Moh. II. 288.

sobald dieser gethan ist, scheint alles andere leicht. Mohammed hatte grosse Mühe, den Glauben an die Göttlichkeit seiner Sendung zu verbreiten; sobald ihm aber dies gelungen war, glaubte man ihm Alles, selbst das Unsinnigste. Die wolbewahrte Tafel ist daher in den theologischen Grübeleien des späteren Islams ein äusserst beliebtes Thema. Mit dem Tode Mohammeds stieg das Ansehen des Korans; denn es war natürlich, dass, nachdem jetzt die mündlichen Belehrungen des Propheten aufhören mussten, man desto grösseren Werth auf die von ihm verkündeten und im Koran enthaltenen Aussprüche und Ermahnungen legte.

Aus diesem Grunde finden wir schon bei den frühesten Theologen des Islams Vorschriften, die von einer ganz besonderen Verehrung des Korans zeugen. So lesen wir in der Traditionssammlung des Mâlik die Vorschrift, dass nur jener den Koran anrühren dürfe, der sich im Zustande gesetzlicher Reinheit befindet*), dann dass man den Koran nicht in Feindesland mitnehmen dürfe, damit er nicht etwa durch die Berührung der Ungläubigen entweiht werde**), und derselbe vertritt schon die Ansicht, dass der Koran ungeschaffen, also ewig sei***).

Der Koran, der nur fragmentarisch aufgezeichnet, grösstenteils aber durch mündliche Ueherlieferung fortgepflanzt ward, wurde schon unter dem ersten Chalifen Abu Bakr gesammelt, auf Rath Omars. Das auf solche Art zusammengestellte Exemplar nahm Abu Bakr in seine Aufbewahrung; nach seinem Tode kam es an Omar und als er starb, ging es in Besitz seiner Tochter Ḥafṣah über. Unter dem dritten Chalifen Osmân machte sich aber das Bedürfniss einer allgemein giltigen, officiellen Ausgabe fühlbar nnd sie erfolgte im Auftrage des

*) Mowaṭṭa', I, 360, 361.

**) Mowaṭṭa', II, 295.

***) Shifâ, II, 274.

Chalifen; das bei Ḥafṣah aufbewahrte Exemplar diente als Grundlage der neuen Textausgabe*).

Dass unter diesen drei ersten Chalifen das Ansehen des Korans nicht abgenommen hat, beweist am besten der Vorfall, welcher Aly trotz der Erfolge seiner Truppen in der Ebene von Ṣiffyn um alle Vortheile des Sieges brachte, und Moʿâwijah, dessen Sache schon verloren schien, mehr als alles andere zur Ausbreitung seiner Herrschaft verhalf. Schon verzweifelte er am Siege, als einer seiner Freunde ihm den Rath ertheilte, Korane an den Lanzenspitzen seiner Truppen zu befestigen und mit Bezug hierauf statt ferneren Kampfes ein Schiedsgericht auf Grundlage und unter dem Schirme der göttlichen Offenbarung zu verlangen. Der Plan, der wahrscheinlich im Einverständniss mit einigen verrätherischen Anführern im Heere Alys entworfen war, gelang vollkommen. Ein Theil der aus Irakanern bestehenden Truppen Alys weigerte sich, weiter zu kämpfen und er musste sich einem Schiedsgerichte unterwerfen, wo er wieder durch Verrath unterlag**).

Mit den Omajjaden kam die an den Erinnerungen des altarabischen Heidenthums festhaltende und nur äusserlich zum Islam bekehrte mekkanische Aristokratie zur Herrschaft. Die Mehrzahl der Anṣâr, der treuesten und erprobtesten Gefährten des Propheten, befanden sich in der Opposition***). Aber

*) Vgl. Sprenger: D. L. und d. Leh. Moh. III, p. XXXIX ff. Nöldeke: Gesch. des Korans, p. 189 ff. Herrn Nöldekes Arbeit über die Geschichte des Korans ist fleissig compilirt, aber eben das, was ich in diesem und dem nächsten Abschnitte über den Koran und seine Geschichte sage, hätte, wenn der Titel seines Buches wahr sein sollte, dort nicht fehlen dürfen. So wie es ist, giebt sein Buch nur die Geschichte des Koranstextes.

**) Weil: Gesch. d. Chalifen, I, 227.

***) Noch unter Moʿâwijah dichtete auf seines Sohnes Veranlassung der Christ Achṭal ein Gedicht, dessen Schlussvers lautet:

Die Koraishiten haben (endlich) die Ehrenposten und das Ansehn für sich in Beschlag genommen,
Und unter den Turbanen der Anṣâr wohnt (nun) die Schmach.

Nöldeke: Gesch. d. Korans, p. 262. Kâmil, p. 101.

gerade alle die, welche echt religiös fühlten, welche in der That für den Islam schwärmten und den Koran verehrten — und dies war die grosse Mehrzahl der Moslimen, besonders der untersten Klassen — hegten für die Gefährten und Genossen des Propheten die höchste Verehrung. Denn sie waren es, die dem Islam zum Siege verholfen und jederzeit für ihn geblutet hatten. Allerdings hatten sie auch den Chalifen Osmân ermordet. Es wirkten bei dieser Gewaltthat sowol das persönliche Interesse, und der noch fortlebende altarabische Familiengeist als auch der religiöse Fanatismus mit. Denn die Begünstigung, die Osmân seinen Stammverwandten, den Omajjaden und der mit ihnen verbündeten mekkanischen Aristokratie erwies, rief die Befürchtung hervor, dass die Mekkaner des Staatsruders sich gänzlich bemächtigen könnten, wie es in der That später geschah[13]. Die Anṣâr aber, deren Hauptsitz Medyna war, hielten sich hiezu vielmehr berechtigt, und kämpften desshalb der Mehrzahl nach auf Alys Seite gegen Moʿâwijah *). Auch hatte eben die auf Osmâns Befehl vorgenommene officielle Textredaction des Korans, die grosse und einflussreiche Anzahl der alten Anhänger des Propheten wol aus dem Grunde sehr erbittert, weil ersterer, um allen Streitigkeiten über den Koranstext ein Ende zu machen, sämmtliche von seiner Ausgabe abweichenden alten Abschriften kurzweg confisciren und verbrennen liess, eine Maassregel, welche geradezu als gotteslästerlich erscheinen musste. Und dass hiebei mit grosser Strenge zu Werke gegangen ward, das beweist am besten das gänzliche Verschwinden aller vom officiellen Texte abweichenden Exemplare, die also wirklich insgesammt vernichtet wurden**). Die Verschwörung, welche Osmâns Ermordung und den blutigen Bürgerkrieg zwischen Aly und Moʿâwijah, den Häuptern der beiden um die Ober-

*) Weil, I, 166.

**) Es erhielten sich nur die Textrecensionen des ʾObajj Ibn Mâlik und des Ibn Masʿûd. Vgl. Sprengr: D. L. u. d. L. Moh., III, p. XLV ff.

herrschaft ringenden Familien der Alyden und Omajjaden zur Folge hatte, ward also auch gefördert durch die Erbitterung der strengislamischen Partei gegen die zum grössten Theil erst nach der Eroberung Mekkas nur äusserlich zum Islam übergetretenen mekkanischen Häuptlinge[14]). Die letzteren siegten und die Omajjaden bestiegen den Thron der Chalifen, welcher durch einige Generationen in ihrer Familie sich vererbte. Die Geschichte der omajjadischen Chalifen ist wegen Mangels an gleichzeitigen Geschichtswerken nur in den allgemeinen Umrissen bekannt; alle arabischen Geschichtsquellen, die uns erhalten sind, stammen aus der Zeit der Abbasiden und sind daher in einem den Omajjaden höchst ungünstigen Sinne verfasst. Manches, was man von ihnen nachtheiliges erzählt, wird also als Uebertreibung oder Gehässigkeit zu betrachten sein. Doch so viel ist sicher, dass sie bedeutend mehr Gewicht auf ihre weltliche, als auf ihre religiöse Herrschaft legten. Sie blieben mit Ausnahme Jazyds zwar äusserlich dem Islam treu, kümmerten sich aber im Grunde genommen nicht mehr um Koran und Sonnah, als zur Ausübung des richterlichen Amtes nothwendig war*). Nur Walyd und Omar Ibn Abd al'azyz scheinen wirklich religiös gewesen zu sein. Der Erste wandelte die Johanneskirche in Damascus in eine grosse prachtvolle Moschee um**), der andere scheint an frommen Gewissensbissen über das durch seine Familie an den Nachkommen des Propheten begangene Unrecht gelitten zu haben und bereitete durch seine Schwäche und Bigotterie den Sturz seiner Dynastie vor. Unter den Omajjaden war daher im allgemeinen der Geist der Regierung und der ihr nahe stehenden Kreise durchaus

*) Auch über Walyd, den Sohn Jazyds, werden viele Anekdoten erzählt, um seine Gottlosigkeit nachzuweisen; sie sind wol meistens erdichtet. Wer sich für die Chronique scandaleuse des Chalifenhofes von Damascus interessirt, lese die Anekdoten über Walyd II. im Cap. II, Absch. 2 des Werkes Ghorar alchaṣâïṣ von Waṭwâṭ, fol. 40 meines MS.

**) Vgl. meine Topographie von Damascus und Weil: Gesch. d. Chal. I, 548.

weltlich und die strengen Ansichten der orthodoxen, altgläubigen Partei lebten nur in dem Volke, besonders in Medyna und in den Städten fort, wo die Anṣâr und ihre Nachkommen, die eine neue religiöse Aristokratie zu bilden sich bestrebten, sowie die theologischen Studien, welche an den grossen Moscheen betrieben wurden, stets den Fanatismus nährten. Aber der glaubenseifrige Geist des ersten Islams, die übermässige Verehrung des Korans, das ausschliessliche Vorherrschen des religiösen Standpunktes auch in rein weltlichen Fragen war von der Regierung gewichen. Von der Einfachheit der ersten Chalifen, eines Abu Bakr, eines Omar weit entfernt, lebten die Omajjadischen Herrscher in dem schönen, üppigen Damascus in ihrem grünen Pallaste, umgeben von einem genusssüchtigen Hofstaat, begünstigten Dichtkunst, wenn sie auch freigeisterische Gedanken zu Tage förderte, mehr als Theologie und Ascetik und genossen in vollen Zügen die Freuden des Daseins. Unter solchen Verhältnissen entwickelte sich eine heitere Lebensanschauung und so entstand, wie früher nachgewiesen worden ist, die Lehre der Morgiten, welche gegen die orthodoxe, altgläubige Vorstellung Gott und das Menschenloos vertrauensvoller und heiterer sahen. Aus den Bestrebungen der Morgiten ging als weitere Fortbildung die Lehre derjenigen hervor, welche den Fatalitätsglauben bekämpften, an dem die orthodoxe Partei unbedingt festhielt. So traten die Moʿtaziliten (Ḳadariten) ins Leben und ein verlässlicher Schriftsteller sagt ausdrücklich, dass einzelne omajjadische Herrscher ihnen hiebei ihren Schutz angedeihen liessen*). Andere Fürsten derselben Dynastie, wie namentlich Omar Ibn Abdalʿazyz verfolgten sie**), ohne aber hiemit die Verbreitung ihrer Lehre verhindern zu können.

*) Shahrastâny, I, 113.

**) Abd almalik liess Maʿbad kreuzigen und des Ersten Sohn und Nachfolger Hishâm sprach über Ghailân von Damascus das Todesurtheil. Steiner: Die Muʿtaziliten, p. 49.

IX. Rationalistische Auffassung des Korans.

Schon gegen Ende der Herrschaft der Omajjaden trat (um 130 H. 747—8 Ch.) zuerst die Ansicht auf, dass der Koran als erschaffen zu betrachten sei*). Unter dem sonderbaren Titel: Ist der Koran als erschaffen oder als unerschaffen zu betrachten? wickelte sich nun durch das nächste Jahrhundert eine der merkwürdigsten und für die ganze Geistesrichtung des Islams folgenreichsten Fragen ab. Um dieselbe verständlich zu machen, müssen wir einiges voraussenden. Es war die Ansicht der Orthodoxen, dass der Koran als das Wort Gottes nicht erschaffen sei, sondern von ewig her bestanden habe, und ewig bestehen werde**). Es hatte sich diese eigenthümliche Idee in Zusammenhang mit der Vorstellung, dass der Koran nur eine Abschrift des himmlischen Urtextes sei, wahrscheinlich schon zur Zeit der ersten Chalifen ausgebildet und war sicher von ihnen begünstigt worden. Denn alles, was die abergläubische Verehrung des Korans förderte, war auch dem Ansehen und der Macht des Islams in seiner politischen und religiösen Stellung zuträglich. An diese blinde Verehrung des Korans knüpfte sich weiters der Glaube in die unabänderliche Vorherbestimmung des Menschenlooses durch göttlichen Rathschluss und das blinde Ergeben in das unvermeidliche Fatum, eine Lehre, welche der Regierungspolitik despotischer Fürsten sehr angenehm sein musste; denn sie begünstigte sklavische Unterwerfung unter einen höheren Willen. Es ist ja klar, dass, sobald ein Buch nicht blos als göttliche Offenbarung, sondern als Gottes selbsteigenes Wort hingestellt wird, jede vergleichende und prüfende Thätigkeit des Verstan-

*) Shahrastâny, I, 92. Gahm Ibn Ṣafwân war es, der damals in Tirmiḏ diese Lehre vertheidigte und in Marw von dem omajjadischen Statthalter getödtet ward. Shahrastâny, I, 89.

**) Shahrastâny, I, 117. Mâlik I. Anas erklärte den Koran für ungeschaffen. Shifâ, II, 274.

des ausgeschlossen ist und nichts als unbedingte Ergebung in den göttlichen Willen übrig bleibt. So verstanden in der That die ersten Generationen nach Mohammed den Islam, der nach ihrer Ansicht in der vollsten Hingebung an den göttlichen Willen besteht, so dass der Mensch gewissermaassen ein willenloses Werkzeug in den Händen der Vorsehung wird*). Eine nothwendige Folge dieser Lehre in Verbindung mit den im Koran entwickelten Ansichten über die göttliche Vorherbestimmung war die Prädestinationstheorie. Gegen diese aber erhob sich schon im ersten Jahrhunderte nach Mohammed eine starke Opposition von Seite jener, welche behaupteten, dass der Mensch in seinem Handeln frei sei und nach seinen guten oder bösen Thaten von Gott belohnt oder bestraft werde. Die neue Lehre fand Anklang und Verbreitung. Indem die Vernunft auf diese Art ihr Recht geltend machte, musste aber unvermeidlich daraus auch folgen, dass der Koran anders aufzufassen und mit den unabweislichen Anforderungen der Vernunft in Einklang zu setzen sei. Diess war nur möglich, indem man eine allegorische Deutung jener Stellen zuliess, wo die Idee der Prädestination und Gnadenwahl hervortritt. Es war dies um so leichter, als sich im Koran eben so viele Stellen für als gegen die Prädestinationstheorie finden lassen**). So entstand die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens***), deren Anhänger anfangs Ḳadariten, später aber Moʿ-

*) Die moslimischen Theologen lieben es, den Moslim, der sich an Gott hingiebt, zu vergleichen mit einem Leichnam in den Händen desjenigen, der an ihm die vorgeschriebene Todtenwaschung vornimmt. Ghazzâly sagt (Iḥjâ, I, 147, Cap. IV, Ḳawâïd alʿaḳâïd): Der Islam ist die Hingebung und Ergebung in Unterwürfigkeit und Gehorsam, die Verzichtung auf Widerspruch und Opposition (gegen Gott).

**) In den mekkanischen Suren finden sich viele Stellen, welche die Freiheit des menschlichen Willens betonen. Sur. 10, 42 — 44. Vgl. Steiner: Die Mutaziliten, p. 30 ff.

***) Vgl. Steiner: Mutaziliten, p. 49. Ibn Ḳotaibah, p. 301, giebt eine Liste der vorzüglichsten Ḳadariten.

taziliten genannt wurden. Indem sie die Vernunft mit der Offenbarung in Einklang zu bringen sich bestrebten, mussten die Anhänger der neuen Ideen auch nothwendiger Weise sich mit der Frage befassen, ob denn eine directe göttliche Offenbarung absolut nothwendig sei für die Menschen, um ihre sittlichen Pflichten zu kennen und das Gute vom Bösen zu unterscheiden. Sie gelangten sehr folgerichtig zu dem Schlusse, dass man auch ohne göttliche Offenbarung Gott erkennen und das Böse vom Guten unterscheiden könne*). Auf diesem Wege fortschreitend kamen sie denn zur Ueberzeugung, dass, wenn man überhaupt der Vernunft nicht alle Bedeutung nehmen wolle, dieselbe neben einer als unmittelbares Wort Gottes geltenden Offenbarung nicht bestehen könne, und dass man also den Koran immerhin als geoffenbartes Gesetz betrachten, aber nicht als Gottes Wort, sondern nur als den Inbegriff der Lehren und Ermahnungen eines gottbegeisterten Lehrers anzusehen habe.

Mit der zunehmenden Schwäche waren die Omajjaden gegen das Ende ihrer Dynastie bigotter geworden**), und hatten die Ḳadariten Verfolgungen von Seiten der Regierung auszustehen. Dies nützte ihnen sehr bei dem Siege der Abbasiden und diese letzteren begünstigten sie. So kam es, dass ihre Ideen allmälig maassgebend am Hofe der abbasidischen Chalifen wurden. Schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts waren ihre Ansichten verbreitet***). Man sah den Koran in Bezug auf seine sprachliche Seite für Menschenwerk

*) Shahrastâny, I, 51. Ansicht des ʿAllâf, des Naẓẓâm, p. 59, Bishr, p. 67. Mozdâr, p. 72.

**) Namentlich Omar I. ʿAbd alʿazyz, Hishâm. Vgl. Weil: Gesch. d. Chalifen, I, 617. Die Angabe, dass Jazyd III. ein Ḳadary gewesen sei, scheint nicht ganz verlässlich; denn er war sonst streng orthodox. Weil, I, 673.

***) Gahm I. Ṣafwân lebte um 130 H. (747 Ch.); Naggâr lebte um 220 H. (835 Ch.) gleichzeitig mit Naẓẓâm. Er behauptete auch das Entstandensein des Korans in der Zeit, wich aber in manchen Punkten von den Moʿtaziliten ab.

an und bestritt sogar die Ansicht der Orthodoxen, dass es keinem Menschen gegeben sei, etwas an Schönheit der Sprache und Erhabenheit der Gedanken ähnliches hervorzubringen*). Mozdâr, ein motazilitischer Gelehrter, stimmte nicht blos dieser Ansicht bei, sondern erklärte sogar jeden, der die Unerschaffenheit und Ewigkeit des Korans behauptete, für einen Gotteslästerer**), da er neben Gott den Koran als ein anderes, ungeschaffenes Wesen hinstelle; seine Schüler sprachen sich noch deutlicher und freisinniger dahin aus, dass der irdische von Mohammed verkündigte Koran nichts anderes sei, als die menschliche Wiedergabe des auf der himmlischen Tafel verzeichneten ewigen Urtextes***). Der Chalife Ma'mun, der innerlich nahezu ganz dem Islam entfremdet war, nahm das von den Moʿtaziliten verfochtene Princip an und liess als Staatsdogma erklären, dass der Koran erschaffen sei. Hiemit siegte die Vernunft über den blinden Offenbarungsglauben. Das Denken war frei. In diese Zeit fällt auch die grösste leider nur kurze Blüthe der arabischen Philosophie. Ihr Kampf gegen die Theologie war ein hartnäckiger und erbitterter, aber sie musste zuletzt unterliegen. Doch ist diese Epoche im geistigen Leben der Araber eine der wichtigsten. Vor tausend Jahren hatten die Araber siegreich den Kampf durchgefochten, der bis vor kurzem in Europa noch unentschieden war. Im Widerstreite zwischen freier Forschung und blindem Autoritätsglauben, zwischen selbstthätiger Vernunft und aufgezwungener Offenbarung hatten die Araber kaum zwei Jahrhunderte nach dem Tode ihres Propheten sich für die volle Freiheit des Geistes ausgesprochen und dieses Princip ward vom Chalifen unter der Form eines Dogmas officiell verkündet. Um die Grossartigkeit dieser Erscheinung in ihrer ganzen Bedeutung uns klar zu machen, müssen wir, selbst auf die

*) Shahrastâny, I, 57. Nazzâms Ansicht.

**) Shahrastâny, I, 71.

***) Shahrastâny, I, 72.

Gefahr hin, manches fromme, glaubenssichere Gemüth zu betrüben, unsere Blicke von der glänzenden Hauptstadt der Abbasiden ab und auf Zustände der Gegenwart hinlenken. Wir thun es nicht gern; denn es ist nicht der Zweck dieses Buches für irgend eine Ansicht zu werben; der Verfasser will keine Ueberzeugung verletzen oder wankend machen, sondern einfach mit Freimuth die Geschichte jener Ideen schreiben, welche auf einen wichtigen Theil der Menschheit maassgebenden Einfluss nahmen. Die Eigenthümlichkeit verschiedener Entwicklungsphasen der Cultur lässt sich aber auf keinem anderen Wege, als auf dem der Vergleichung, richtig beurtheilen.

Es ist noch nicht so lange her, dass man in Europa an allen Hochschulen die Ansicht vertrat, alle Wahrheiten, die dem Menschen nothwendig sind, wären in der heiligen Schrift enthalten, diese sei als das selbsteigene Wort Gottes frei von Irrthum und Fehler, namentlich liessen sich die Vorschriften des Sittengesetzes nur aus dieser Quelle erkennen, und eben nur das, was dort als gut bezeichnet werde, sei auch wirklich gut und nur das, was dort als böse bezeichnet werde, sei auch wirklich böse. Man betrachtete die göttliche Offenbarung als die beste und reinste Quelle des Moralgesetzes. Die Vernunft sah man nur als die Handlangerin an bei dem Verständniss der Schrift und jede philosophische Untersuchung ging von vorausgefassten, rein aprioristischen Prämissen aus. Bis in das sechszehnte Jahrhundert warf die scholastische Philosophie des Mittelalters, die eigentlich nichts anderes als eine Abart der Theologie ist, ihre dunklen Schatten und umnachtete die Geister. Descartes, der gewöhnlich als Begründer der neuen Philosophie gilt, entwickelt seinen Gottesbegriff noch in ganz scholastischer Weise und bietet vielfach überraschende Aehnlichkeiten mit den arabischen Dialektikern (Motakallimun). Ihm gegenüber vertritt der fromme und gelehrte Bischof Peter Huet (geb. 1630, starb 1721) die alte Theorie und schreibt dem von Gott nach seiner Ueberzeugung durch übernatürliche Offenbarung und Erleuchtung bewirkten Kirchenglauben die

ausschliessliche Giltigkeit und Gewissheit zu*). Erst Thomas Hobbes wagt es offen zu sagen, dass der Gottesbegriff nicht in das Gebiet der philosophischen Forschung gehöre. Den genialen Denkern der brittischen Insel gebührt überhanpt das Verdienst, die Vernunft in ihre Rechte wieder eingesetzt zu haben, woraus sie durch die scholastische Theologie verdrängt worden war. Locke (geb. 1632, starb 1704) spricht unverzagt die grosse Wahrheit aus, dass die Erkenntnisse, die wir durch die Erwägung unserer eigenen Begriffe gewinnen, für uns mehr Gewissheit enthalten, als wenn sie durch eine überlieferte Offenbarung zu uns gelangen. Denn die Einsicht, dass eine solche ursprünglich von Gott stamme, sei minder zuverlässig, als die Erkenntniss, welche aus deutlicher Wahrnehmung der Uebereinstimmung oder des Widerstreites unserer Begriffe entspringt. In Schottland entwickelte Hutcheson ein System der natürlichen Moralphilosophie nicht auf theologischer, sondern nur auf rein philosophischer Grundlage. Er glaubte selbst aufrichtig an die Offenbarung und glich darin den grossen alten motazilitischen Lehrern; aber trotzdem hielt er an der Ueberzeugung fest, dass die Vorschriften der Moral am besten und sichersten aus dem in die Brust eines jeden Menschen geschriebenen und durch die Stimme des Gewissens erkennbaren Sittengesetze sich entwickeln lassen**).

Diese Richtung blieb fortan die vorherrschende in den philosophischen Bestrebungen des 18. und 19. Jahrhunderts.

*) Er schrieb eine besondere Abhandlung über die Schwäche der menschlichen Vernunft: Traité de la faiblesse de l'esprit humain, Amsterdam, 1723.

**) Buckle, V, 163. Kurz vor ihm schrieb noch ein schottischer geistlicher Schriftsteller: The natural understandig is the most whorish thing in the world.... The understanding even in the search of truth amongst the creatures is a rash, precipitate and unquiet thing. Buckle, V, 164. Der fanatische Protestant trifft hier unbewusst mit dem katholischen Bischof Huet zusammen in demselben Gedanken der Unzulänglichkeit des menschlichen Erkenntnissvermögens.

Hat sie aber solche Erfolge aufzuweisen, wie die Lehre der Motaziliten? In Frankreich rief die furchtbarste Revolution, welche die Geschichte kennt, einen ephemeren, ebenso gestalt- als gehaltlosen Cultus der Vernunft hervor; aber nirgends war der Sieg der Autorität der Vernunft gegenüber dem bedingungslosen, blinden Offenbarungsglauben ein so enttchiedener, wie bei den Motaziliten. Eben so fest wie der Glaube an die Göttlichkeit des Korans im Osten, steht fast allenthalben in theologischen Kreisen des Westens das Dogma des bedingungslosen Offenbarungsglaubens. Grosse deutsche Philosophen mussten noch in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts durch eine schwer verständliche Terminologie ihre Gedanken verhüllen, wo sie dem dornigen Gehege der Dogmatik zu nahe kamen. Und wo eine ehrliche Ueberzeugung sich offen ausspricht, wird sie giftig angefeindet, wie noch jüngst Colenso, der Bischof von Port Natal, es erfuhr. Erst in der neuesten Zeit hat die deutsche Wissenschaft einer würdigeren Auffassung der heiligen Schriften die Bahn geöffnet, wodurch die freie Forschung in Einklang gebracht werden soll mit der Offenbarung. Das echt religiöse Gefühl kann hiedurch nur gewinnen, weil es nicht mehr auf dem blinden Glauben, sondern auf der sittlichen Ueberzeugung beruht. Der geistige Kampf, welcher in unserem Welttheile auf religiös-philosophischem Gebiete ausgefochten wird, ist ein langwieriger, mühevoller; aber dafür werden auch seine Erfolge dauerhafter sein. Die Stunde scheint allerdings noch fern, wo die Versöhnung zwischen Religion und Philosophie sich vollzieht und wo man darüber einig sein wird, dass die Religion nichts anderes als die Philosophie des Gemüthes und die Philosophie eigentlich nur die Religion des Verstandes sei; dass beide gleich mächtige und unentbehrliche Factoren der Cultur und Gesittung sind, die, weit entfernt, sich bekämpfen zu sollen, sich wechselseitig vervollständigen. Möge nie die Stunde kommen, wo die Menschheit aufhört, religiös zu sein; aber eben so wenig darf sie ihre Gedankenfreiheit sich verkümmern lassen und der Philosophie entsagen. Beide geistigen Strömungen müssen

bestehen und eben ihre so oft widerstreitende Berührung fördert mächtig die Geistesregsamkeit. Der Glaube so gut wie der Zweifel müssen sein, denn ohne sie würden die Menschen nicht das sein, was sie sind. Der eine wählt diesen, der andere jenen Weg; achten wir jede Ueberzeugung, wenn sie sittlich ist!

Die Moʿtaziliten blieben nicht lange im Genusse ihrer Errungenschaften; es hätte sonst die Cultur des Islams eine andere wahrscheinlich erspriesslichere Richtung genommen. Ideen wie jene der Motaziliten können nur unter hoch gebildeten Völkern sich halten; wo die Massen roh sind, reisst immer der Aberglaube das nieder, was der Verstand aufbaut. Am Chalifenhofe fanden die rationalistischen Bestrebungen Schutz und Gönnerschaft; denn dort war der Islam längst wankend geworden. Leichtfertige Dichter, wie Abu Nowâs, ein arabischer Blumauer*), spotteten über alles, selbst über das Heiligste und wurden dafür beklatscht; denn die Höflinge waren zum grössten Theil Nichtaraber, die den Islam nur zum Schein angenommen hatten.

So verbreiteten sich die rationalistischen Lehren in den höheren Kreisen der Gesellschaft, aber die Masse des Volkes blieb bei den von ihren Vätern überlieferten religiösen Ansichten stehen und hierin ward es bestärkt durch die grosse Zahl der altgläubigen sonnitischen Geistlichkeit. Ghazzâly hat daher Recht, wenn er sagt, dass wahre Religiosität nur beim gemeinen Volke sich finde; denn er kennt die Religiosität nur in dem Sinne der moslimischen Theologen, als den bedingungslosen Glauben an den Koran und an Mohammed**). Für diese war allerdings die kurze Zeit der Oberherrschaft der Moʿtaziliten voll Sorgen und Demüthigungen. Das Stu-

*) Blumauer lebte in Wien unter Kaiser Josef II. als humoristisch-satyrischer Volksdichter, begünstigt und gern gesehen von dem Monarchen. Sein Hauptwerk: „Die travestirte Aeneide“ ist der verdienten Vergessenheit überliefert worden.

**) Iḥjâ, I, 118.

dium der Naturwissenschaften entwickelte und förderte den Skepticismus, die Schriften der griechischen Philosophen wurden übersetzt und eifrig studiert. Dieser Geistesrichtung verdanken die Araber ihre zwei grössten Philosophen und Naturforscher Fârâby († 339 H. 950—1 Ch.) und Ibn Synâ († 428 H. 1036—7 Ch.).

Die Koranverehrung nahm in demselben Verhältnisse ab. So leugneten Hishâm Fuṭy und Miʿmar Ṣaimary die angebliche Wunderbarkeit und Unübertrefflichkeit des Korans und bestritten, dass derselbe einen Beweis abgebe für das Prophetenthum Mohammeds*).

Ein frommer spanischer Muselmann, der zu Ende des zehnten Jahrhunderts Ch. zu einer Zeit, wo die Moʿtaziliten bereits aufgehört hatten, die herrschende Sekte zu sein**), Bagdad besuchte, wurde nach seiner Rückkehr in die Heimat befragt, ob er den gelehrten Zusammenkünften der Scholastiker in Bagdad beigewohnt habe. „Ich bin zweimal, antwortete er, bei ihren Versammlungen gewesen, aber ich habe mich wol gehütet, ein drittes Mal hinzugehen. — Warum? — Stellt Euch vor, bei der ersten Versammlung waren nicht nur Mohammedaner von allen Sekten, Orthodoxe und Heterodoxe, gegenwärtig, sondern auch Parsen (Feueranbeter), Materialisten, Atheisten, Juden und Christen, kurzum Ungläubige aller Art. Jede dieser Sekten hatte ihren Sprecher, der ihre Ansichten vertheidigen musste. Wenn einer dieser Parteiführer in den Saal trat, erhoben sich alle ehrerbietig und niemand setzte sich, bevor er Platz genommen hatte. Als der Saal nahezu voll war, nahm einer der Ungläubigen das Wort und sprach: Wir haben uns versammelt, um zu discutiren, sagte er, Ihr alle kennt die Vorbedingungen, Ihr Mohammedaner

*) Shahrastâny, I, 74. Shifâ, II, 320, 321 nennt den ersteren Buṭy; beide scheinen nach Ma'mun gelebt zu haben.

**) Erst im Jahre 408 H. (1017—8 Ch.) wurden sie gezwungen, ihrer Lehre zu entsagen. ʿOjun attawârych, XIII. fol. 25 verso.

dürft uns nicht mit Beweisgründen bekämpfen, die aus Eurer Schrift geschöpft sind oder auf die Reden Eures Propheten sich stützen. Denn wir glauben weder an dieses Buch noch an Euren Propheten. Jeder von den Anwesenden soll sich nur auf Gründe berufen, die aus der menschlichen Vernunft genommen sind.“ —

„Diese Worte wurden allgemein bejubelt, und Ihr werdet begreifen, dass ich, nachdem ich solche Reden gehört hatte, keine Lust fühlte, in diese Versammlungen zurückzukehren. Man beredete mich doch, noch eine andere Zusammenkunft zu besuchen und ich ging auch; es war aber derselbe Skandal“*). —

Dass eine so freie Behandlung religiöser Fragen möglich war, ist einzig und allein Verdienst der Moʿtaziliten und der durch sie vertretenen freisinnigen Bestrebungen, welche schliesslich dahin führten, dass der Chalife Ma'mun ihren Lehrsatz von dem Erschaffensein des Korans annahm und als geistliches Oberhaupt des Islams denselben feierlich zum Dogma und Reichsgesetz machte. Unterdessen arbeiteten die Orthodoxen unermüdlich gegen diese Anschauungen, welche den Islam gänzlich umzuwandeln drohten. Die damaligen weltlichen Machthaber hatten zwar eine freisinnige Idee angenommen, aber es wäre gegen ihre Natur gewesen, sie anders als mit den Mitteln der Gewalt zur Geltung zu bringen. Das Dogma der Erschaffenheit des Korans gab daher zu Verfolgungen gegen jene Anlass, die es nicht annehmen wollten und an der alten Lehre der Ewigkeit und Göttlichkeit des Korans festhielten. Der Chalife Ma'mun setzte unter Präsidenz des Ḳâdys von Bagdad ein förmliches Inquisitionstribunal zusammen, das zwar nicht mit Feuer und Schwert, wie die spanische Inquisition, aber wol durch Prügel und Arrest (verschärft

*) Dozy: Het Islamisme, p. 225, 226. Dozy: Hist. des Muselmans d'Espagne, III, 19 nach Ḥomaidy. Die Uebersetzung der Stelle findet sich im Journal asiatique V. série t. II, 93. Vgl. Abul maḥâsin, I, 420, 421.

durch Fasten) die Gegner der officiellen Ansicht zu überzeugen suchte. Unter Verfolgungen steigert sich immer das religiöse Gefühl und hebt sich zu einer Widerstandskraft, gegen welche Drohungen, Strafen und selbst die Tortur nichts vermögen. Die Orthodoxen bewiesen in dieser schweren Zeit eine bewundernswerthe Ueberzeugungstreue. Unter Ma'muns Regierung wurden zwei der angesehensten Gottesgelehrten von Bagdad, Ibn Ḥanbal (Stifter der hanbalitischen Rechtsschule) und Mohammed Ibn Nuḥ vor das Inquisitionstribunal citirt, um zu bekennen, dass der Koran geschaffen sei. Sie weigerten sich und wurden in Ketten nach Tarsus geschickt, wo der Chalife sich befand, dessen plötzlicher Tod sie diesmal von der Strafe rettete. Doch ward unter dem Chalifen Mosta'yn der erstere bis aufs Blut gegeisselt, weil er an de Göttlichkeit des Korans festhielt.

Unter dem Chalifen Wâṯiḳ suchten die Orthodoxen, an deren Spitze der gelehrte Ahmed Ibn Naṣr stand, durch eine Verschwörung den Chalifen zu stürzen mit der Absicht, einen nach ihrer Ansicht rechtgläubigen Fürsten auf den Thron zu setzen. Das Complot aber ward entdeckt, misslang und Ahmed Ibn Naṣr ward hingerichtet. Doch scheinen nicht genügende Beweise vorgefunden worden zu sein, um ihn als politischen Verbrecher zu verurtheilen und so richtete man ihn hin unter dem Vorwande, dass er das Erschaffensein des Korans läugne und behaupte, dass die Gläubigen Gott im Himmel wirklich schauen würden*).

Unter Wâṯiḳ hatten die Orthodoxen böse Tage zu überstehen. Die Verfolgung wegen des Koransdogmas wurde im ganzen Reiche fortgesetzt und es scheint, dass man die desshalb Verhafteten als Staatsgefangene behandelte und dass der

*) Weil: Gesch. d. Chalifen, II, 342. Ibn Aṯyr, VII, 15. Vgl. Sojuṭy: Chalifengeschichte, im Chalifate des Wâṯiḳ. Man vergleiche auch über die Frage des Erschaffenseins des Korans: Mouradgea d'Ohsson: Allgemeine Schilderung des oman. Reichs, deutsch von Ch. D. Beck. Leipzig, 1788. B. I, p. 58, 59.

Chalife selbst über sie richtete. Es ist eine Nachricht aus dem Munde Mohtadys, des Sohnes des Chalifen, erhalten, die zeigt, wie streng diese Gefangenen behandelt wurden*). Niemand noch, erzählt Mohtady, hat meinen Vater (den Chalifen Wâṯiḳ) mit mehr Erfolg zurechtgewiesen, als ein Greis aus Maṣyṣah, der lange Zeit im Gefängniss schmachtete, bevor ihn mein Vater vorführen liess. Als man ihn hereinbrachte und er vor dem Chalifen stand, sprach er den Gruss aus; aber der Chalife erwiderte ihn nicht. Da sagte der Greis: O Beherrscher der Gläubigen, wesshalb hältst Du nicht die gute Sitte ein, die Sitte, welche der Prophet beobachtete? Denn im Koran spricht Gott: „Werdet ihr begrüsst, so gebt den Gruss noch schöner zurück!" Da erwiderte der Chalife den Gruss und befahl dann dem Oberkady Ibn Aby Dâwod**) den Gefangenen ins Verhör zu nehmen. Dieser aber sprach: O Fürst der Gläubigen, ich bin gefesselt und konnte im Gefängniss nur das Gebet verrichten, indem ich die vorgeschriebene Waschung mit Erde statt mit Wasser vornahm: Befiehl denn, dass man meine Fesseln ablöse und Wasser bringe und lass mich vorerst mein Gebet verrichten. Wâṯiḳ gestattete es. Als der Greis sein Gebet vollendet hatte, erhob er sich und sprach zum Oberkady gewendet: Lass mich doch nun wissen, ob dieses Glaubensdogma, das Du vertrittst, schon vom Propheten Mohammed ausgesprochen worden ist?

Nein, sagte der Kady.

Ist es dann etwa von Abu Bakr, von Omar, von Osmân oder von Aly gepredigt worden?

Nein.

Nun, wenn dem so ist und weder der Prophet, noch Abu Bakr, noch Omar und Osmân, noch Aly eine solche Lehre

*) Auszug aus dem Buche: Ḥiljat alaulijâ von Abn Noʿaim († 427 H. 1035—6 Ch.), erhalten im Werke 'Iʿlâm annâs bimâ garà lilbarâmikah. Ausgabe von Kairo, p. 247. Dieselbe Erzählung findet sich in Taḏkirat Ibn Ḥamdun II, Kap. 47, fol. 220. —

**) Im Text steht: Ibn Aby Du'âd.

aufgestellt haben, wie kommt es, dass Du sie verbreitest? Wol kannst Du sagen, jene hätten darum gewusst, aber sie hätten vorgezogen, zu schweigen. Nun, wenn jene schwiegen, so können auch wir wol dasselbe thun; wenn Du aber etwa sagst, sie hätten blos desshalb geschwiegen, weil sie diese Lehre nicht kannten, dann entgegne ich Dir, wie kommst denn Du, elender Wicht, dazu, Dinge zu wissen, welche der Prophet Gottes und die ersten frommen Chalifen ignorirten?

Da sah ich, erzählt Mohtady, meinen Vater aufspringen und in sein Cabinet laufen, wo er sich vor Lachen seinen Mnnd mit dem Obergewand zuhielt und rief: Der Alte hat Recht! — Es scheint in der That, dass Wâṯiḳ schon stark zur orthodoxen Partei sich hinneigte[15]).

X. Sieg der Orthodoxie.

Wâṯiḳ starb 847 Ch. Sein Sohn, der Erzähler der obigen Anekdote, ward von der übermüthigen türkischen Leibwache nicht als Chalife erkannt, weil er als bartloser Knabe in dem langen schwarzen kaiserlichen Staatstalar mit der hohen, spitzigen Chalifenmütze sich allzu lächerlich ausnahm*); er bestieg erst zwei und zwanzig Jahre später den Chalifenthron. Ein Bruder Wâṯiḳs ward unter dem Namen Motawakkil zum Chalifen ausgerufen. Er war ein falscher, rachsüchtiger Mensch, aber das hinderte nicht, dass er der Wiederhersteller des orthodoxen Glaubens ward. Motawakkil war durch die Laune seiner Prätorianer auf den Thron gehoben worden und es ist klar, dass diess genügen musste, ihm die Ueberzeugung zu geben, wie leicht er auf dieselbe Weise gestürzt werden könnte. Der Trieb der Selbsterhaltung zwang ihn also schleunigst sich nach festeren Stützen umzusehen, um nicht mehr ganz von der Gnade seiner türkischen Lanzenknechte abzuhängen. Vorerst liess

*) Weil: Gesch. d. Chal., II, 348. Die übermässig hohen Mützen hatte übrigens Mostaʿyn verkürzt, der aber dafür die Aermel erweiterte· Sojuṭy in seiner Kasydah über die Chalifengeschichte.

er den Anführer der Leibwache, den Türken Itâch, meuchelmorden, dies aber in einer Weise, welche ihn gegen jeden Verdacht der Urheberschaft möglichst sichern sollte. Hiemit war ein wichtiger Schritt gethan. Aber es war nicht genug. In despotischen Staaten, wo das Militär regiert, kann der Fürst, der selbstständig sein will, nur im Volke eine hinreichend feste Stütze gegen die Prätorianer finden. Noch neuerlich hat Sultan Mahmud dies begriffen. Das Volk war aber zur Zeit Motawakkils im ganzen und grossen den motazilitischen Doktrinen weniger zugänglich geblieben als die höheren gebildeten Klassen. Die Massen hielten zum strengen, alten Lehrsysteme des Islams; das beweist am besten der ausserordentliche Zulauf, den in Bagdad die Vorlesungen orthodoxer Lehrer hatten. Bocharys Vorträge wurden von 20,000 Zuhörern besucht*). Um an diesem Volke einen Anhalt zu finden, musste der Chalife der streng religiösen altgläubigen Partei sich in die Arme werfen. Dies that er auch und mit günstigem Erfolg. Denn er gewann die grosse Menge für sich und was nicht minder wichtig war, die so einflussreiche Klasse der Theologen. Das von Ma'mun verkündigte Dogma, dass der Koran als erschaffen zu betrachten sei, ward zurückgenommen und der Chalife untersagte es, daran zu glauben. Die Christen und Juden wurden äusserst strengen polizeilichen Maassregeln unterzogen, sie verloren ihre Staatsämter; ihre Kleidung, wodurch sie von den Moslimen sich zu unterscheiden hatten, ward polizeilich vorgeschrieben. Ueber den Thoren ihrer Häuser und Wohnungen mussten aus Holz

*) Sojuṭy in seiner Chalifengeschichte erzählt, dass Motawakkil kurz nach seinem Regierungsantritt (im Jahre 234 H. 848 Ch.) alle Theologen einlud, sich nach Sâmirrâ, der Residenz, zu begeben, wo er sie mit Geschenken überhäufte und sie aufforderte, die auf die Attribute Gottes sowie auf die Anschauung desselben bezüglichen Traditionen vorzutragen. Abu Bakr Ibn Aby Shaibah begann hierauf seine Vorlesungen in der Moschee von Roṣâfah, sein Bruder in der Moschee des Mansur und jeder hatte ein Auditorium von 30,000 Menschen.

geschnitzte Teufelsfratzen aufgehängt werden, als Zeichen, dass da ein Ungläubiger wohne. Die Mehrzahl ihrer Kirchen und Bethäuser wurde eingezogen und entweder in Moscheen umgewandelt oder, wenn sie zu klein waren, niedergerissen und der als unrein angesehene Grund musste brach liegen bleiben; ja selbst ihre Grabstätten wurden nicht verschont und die Gräber der Erde gleich gemacht, damit man nicht das Grab eines Ungläubigen etwa für das eines Moslimen halte*). Motawakkil regierte, trotz seiner Grausamkeit, seines Leichtsinnes, seiner Willkür und Launenhaftigkeit und seiner unglaublichen Verschwendung durch 14 Jahre und das beweist am besten, dass er richtig gefühlt hatte, als er sich auf die fanatische Reactionspartei stützte, der die grosse Menge und der Theologenstand zugethan waren. Er verfolgte gleichzeitig die Moʿtaziliten, Shyʿiten, Juden und Christen. Die Shyʿiten waren der Mehrzahl nach Perser und das arabische Volk hasste sie als listige und treulose Fremdlinge, die durch lange Zeit in Bagdad die Zügel der Regierung in den Händen gehabt hatten. Motawakkil scheint besonders durch einige seiner Höflinge, welche Abkömmlinge von omajjadischen Clienten waren, gegen die Shyʿiten und Alyden gehetzt worden zu sein**). Der ränkevolle motazilitische Oberkady Ahmed Ibn Aby Dâwod, der unter Wâṯiḳ, wie wir gesehen, die Functionen eines Grossinquisitors in den religiösen Processen versehen hatte, ward im fünften Jahre seiner Regierung von seinem Posten enthoben und der grösste Theil seines Vermögens vom Chalifen eingezogen. Hiemit war der Bruch mit den rationalistischen Bestrebungen und die Rückkehr zur Alleinherrschaft der Dogmatik und zur Vergötterung des Korans vollzogen. Die Verfolgung der Motaziliten war aber im Ganzen nicht sehr streng, was wol daraus zu erklären ist, dass man die gebildeten und höheren Klassen nicht gerade unnöthig reizen

*) Dozy: Het Islamisme, p. 165. Weil: Gesch. d. Chalifen, II, 353 ff.

**) Weil: Gesch. d. Chal., II, 351.

wollte*). Die rationalistische Schule bestand fort und noch durch längere Zeit waren in Bagdad Vorlesungen motazilitischer Gelehrter geduldet. Es fehlte auch nicht an Vermittelungsversuchen und man bemühte sich, die freien Ideen mit der Orthodoxie nach Möglichkeit zu versöhnen. Bei so schroff sich gegenüberstehenden Principien konnte das zwar nicht vollkommen gelingen, aber doch ist es leicht nachzuweisen, dass die herrschenden Ideen der orthodoxen Partei durch den Einfluss der philosophischen Richtung vielfach umgestaltet worden sind. In Betreff des Gottesbegriffes ist dies bereits gezeigt worden. Mit Bezug auf den Koran lässt sich dies ebenfalls nicht verkennen. Die Anhänger 'Ashʿarys erkannten zwar die Ewigkeit des Korans an, behaupteten aber, dass das Buch, das unter der Benennung „Koran" in den Händen der Menschen sich befindet, in Wirklichkeit nicht das Wort Gottes sei**), also wol nur eine menschliche Darstellung des himmlichen Urtextes, eine Auffassung, welche offenbar auch für die Moʿtaziliten annehmbar erscheinen musste. Die abergläubische Verehrung des Korans und der schrankenloseste Fanatismus nahmen nun immer mehr zu. Der unwissende Pöbel der Chalifenresidenz Bagdad zeichnete sich, wie immer in solchen Fällen, hierin aus. Unter dem Chalifen Râḍy (934—940) lebte in Bagdad ein allgemein wegen seiner Frömmigkeit und seiner Kenntnisse geachteter Lehrer der Koranlesekunst, Namens Ibn Shanbuḏ. Sei es nun aus gelehrter Pedanterie, sei es aus Ueberzeugung, jedenfalls aber ganz unnöthiger Weise, wagte er es, einige neue Lesarten im Texte des Korans anzubringen, alle ganz unschuldiger Natur und nichts als Wort- und Buchstabenklaubereien. Das genügte aber, ihn in den Verdacht der Ketzerei zu bringen. Er ward misshandelt, musste seine Neuerungen schriftlich widerrufen

*) Erst später bei zunehmender Verwilderung und wachsender religiöser Intoleranz unter dem Chalifen Ḳâdir nahmen die Verfolgungen einen blutigen Charakter an.

**) Shahrastâny, I. 117.

und trotzdem Nachts aus Bagdad fliehen, um nicht vom Pöbel zerrissen zu werden oder im günstigsten Falle sein Leben im Kerker zu endigen*). Wer einen Buchstaben des Korans bezweifelte, ward als Ungläubiger, als Gotteslästerer betrachtet und verfiel der Todesstrafe**). Denn der Koran, fügt der fromme Ḳâdy ʿIjâḍ hinzu, sowie er sich vorfindet zwischen den beiden Deckeln des Einbandes, ist Gottes selbsteigenes Wort, das er im Wege der Inspiration dem Propheten mitgetheilt hat. Desshalb ist der Koran auch in jeder Beziehung unnachahmbar und kein Mensch kann etwas ähnliches hervorbringen***). Dass sich aus solchen Ideen die thörichtesten Vorstellungen entwickeln mussten, ist klar. Unter den vier orthodoxen Sekten des Islams war stets die der Hanbaliten die bigotteste. Sie behaupten nicht blos, dass Gottes Rede im Koran in seinen Buchstaben und Lauten für sich selbst in alle Ewigkeit bestehe, sondern einige gingen so weit, dem Einbande und dem Futteral des Korans dieselbe Eigenschaft zuerkennen zu wollen, was denn doch selbst mohammedanischen Theologen etwas zu stark schien†). Am vernünftigsten ist noch die Auffassung, welche von den Ashʿariten vertreten ward. Sie leugneten nicht, dass die Moʿtaziliten Recht hätten in der Behauptung, die Worte und Buchstaben des Korans seien etwas vergängliches; hingegen aber meinten sie, der ideale Inhalt dieser Buchstaben und Laute, dieser sei es, der als ewig und für sich selbst bestehend betrachtet werden müsse††). Solche Spitzfindigkeiten der scholastischen Schulen blieben aber ohne weitere Einwirkung auf das Volk; der Glaube an die Göttlichkeit des Korans stand fest und ist zum Theil noch jetzt in den islamischen Ländern herrschend. Die

*) Weil: Gesch. d. Chalifen, II, 676. Shifâ, II, 338.

**) Shifâ, II, 260, 337.

***) Shifa, I, 215—236.

†) Mawâḳif, p. 63.

††) Mawâḳif. p. 64.

Araber scheuten auch nicht vor der letzten Consequenz dieses unbedingten Offenbarungsglaubens zurück und sprachen ohne Zagen das grosse Wort aus, das den Inbegriff des ganzen späteren Islams bildet: Die Offenbarung steht höher als die Vernunft[16]).

Die Unverträglichkeit des absoluten Offenbarungsglaubens mit dem freien Denken tritt nirgends deutlicher hervor, als in der Geschichte des Islams. Vom Standpunkte des freien Denkens aus ist die Vernunft das einzige Maass, mit dem alles gemessen werden muss, was der Mensch glauben soll, so dass er nur jenes vertrauensvoll hinnehmen kann, was diesem Maasse entspricht; sie ist der oberste Gerichtshof, vor dem alles sein Recht des Seins und Bestehens zu legitimiren hat. Hiemit ist jene Anschauung durchaus unvereinbar, welche dem Menschen Begriffe octroyiren will, die auf anderem Wege, als auf dem der eigenen Erkenntniss, also nicht aus sich selbst heraus, sondern von oben herab durch besondere Offenbarung oder Inspiration ihm zukommen*).

Es würde ein nicht undankbares und in vieler Beziehung belehrendes Unternehmen sein, die weitere Entwicklung und Fortbildung der Offenbarungsidee zu verfolgen, wie sie aus der exegetischen Literatur sich erkennen lässt. Allein es gehört dies nicht in den Rahmen dieses Werkes, sondern in eine Geschichte der Koranexegese. Die Auffassung des Korans blieb im ganzen und grossen dieselbe, wenn gleich bei den fremden zum Islam bekehrten Völkern einzelne eigenthümliche Erscheinungen hervortreten. Für die Perser und Türken ebensowol, wie für die Berberen und Hindus blieb der Koranstext ein todtes, der grossen Masse unverständliches Wort. Er ward aber gerade aus diesem Grunde mit um so grösserer Verehrung von den Mohammedanern fremder Nationalität betrachtet. Allerdings zeigten sich unter den mit Gewalt zum

*) I. V. Mayer: Theismus und Pantheismus. Zweite Auflage. Freiburg im Breisgau, 1860, p. 89.

Islam bekehrten Nationen im Anbeginn verschiedene offenbar aus dem Nationalitätsgefühl hervorgegangene Erhebungen gegen den Islam; ich nenne nur den Aufstand in Bâbeks in Persien, die wiederholten berberischen Empörungen; aber sobald einmal der Islam auf dem ihm fremden Boden wirklich Wurzel gefasst hatte, stellte er sein Princip des unbedingten Glaubens, der Unterordnung der Vernunft unter die Offenbarung als unerschütterliche Grundlage seines Religionssystemes allenthalben auf. Das heilige Buch ward von jenen, die es nur mechanisch lesen konnten, ohne den Sinn zu verstehen, mindestens ebenso aufrichtig verehrt, wie von den Arabern. Die Sprache des Gebetes und des Gottesdienstes ist daher auch bei allen Moslimen, gleich viel ob arabischer Nationalität oder nicht, die der grossen Mehrzahl ganz unverständliche arabische und weit entfernt, das Ansehen der Religion zu schmälern, das religiöse Gefühl abzuschwächen, befördert dieser Umstand beide. Das Unbekannte übt immer einen grossen Reiz aus und dies desto mehr, je ungebildeter die Menschen sind. Aus diesem Grunde fühlte man im Oriente erst sehr spät das Bedürfniss einer Uebersetzung des heiligen Buches in die Landessprachen. Es ist dies nichts überraschendes, hat ja doch Deutschland seine erste Bibelübersetzung in die Volkssprache nicht früher als im 13. Jahrhundert erhalten. Es war nun zwar das Uebersetzen des heiligen Textes in die Landessprache nicht untersagt; im Gegentheil, Abu Hanyfah liess es ausdrücklich zu*); aber dennoch scheint der fanatische Geist der Theologen es nicht gern gesehen zu haben. Erst die neueste Zeit brachte daher Koranübersetzungen hervor, so eine persische, die in Indien gedruckt ward**); eine Hindy- und eine Hindustâny-Uebersetzung stammen gleichfalls aus

*) ʿOjun attawârych XIII, fol. 69. Vgl. auch Fiḳh alakbar.

**) Sie ward in Bombay im Jahre H. 1241 (1825—6 Ch.) mit dem arabischen Texte zugleich lithographirt.

diesem Jahrhundert*). Die letztere ist zugleich mit beweglichen Typen in Indien gedruckt worden und dies ist der erste Fall einer im Orient gedruckten Koranausgabe. Denn die mohammedanische Geistlichkeit betrachtete es als eine Entweihung, das Wort Gottes unter den Pressbengel zu bringen. Lithographirte Koranausgaben sind in den letzten zwanzig Jahren wiederholt in Persien aufgelegt worden. Gedruckte Uebersetzungen in tatarische und afrikanische Sprachen sind mir nicht bekannt; doch erinnere ich mich, dass Dr. Perron eine Handschrift besass, die eine Uebersetzung des Korans in eine afrikanische Sprache enthielt.

XI. Der Koran in Berührung mit fremden Ideen.

In allen jenen nicht arabischen Ländern, wohin der Koran und mit ihm das System der islamischen Religion verpflanzt ward, gaben diese fremden Glaubensvorstellungen, ganz besonders die von einem durch Inspiration geoffenbarten göttlichen Buche und die Idee des Monotheismus, in Verbindung mit den alten, einheimischen religiösen Ueberlieferungen zu neuen Religionsbildungen Anlass. So entstand der Koran der Barghawâṭah, in berberischer Sprache. Am reichsten aber an solchen Seitenkindern des Korans, entsprungen aus der Verbindung des Islams mit alten Culten, ist Indien. Dort traf der starre Monotheismus mit einem philosophisch entwickelten Heidenthume zusammen, und gestaltete dasselbe mannigfaltig um. So kam unter dem offenbaren Einfluss der Ideen des Korans und des Islams das heilige Buch der Sikhs zustande, das unter dem Namen Granth, d. i. das Buch, als die göttliche Offenbarung jener Sekte gilt, die im Beginn des sechszehnten Jahrhunderts im Pendschâb ihren Ursprung nahm und noch vor wenigen Jahren den Bestand der brittischen

*) Garcin de Tassy: Hist. de la Lit. Hind. I, 565. Ibid., I, 7. Die Hindustany-Uebersetzung rief übrigens den Unwillen vieler indischer Muselmänner hervor.

Macht in Indien in die grösste Gefahr brachte*). Der Stifter dieser Sekte hiess Nânak und ward zwischen 1469—1530 (die Angaben sind abweichend) in Lahore geboren. Er predigte den Glauben an einen einzigen, allgegenwärtigen Gott, an eine Belohnung der guten und Bestrafung der bösen Werke. Seine Lehre legte er in dem Adi Granth, dem Koran der Sikhs, nieder, der noch jetzt deren heilige Schrift ist**).

Vermuthlich gleichzeitig, vielleicht aber etwas früher, lebte Kabyr, ein religiöser Reformator, der sowol von den Hindus, als von den Moslimen als ein Heiliger verehrt wird und eine auf das Sittengesetz begründete Philosophie in Verbindung mit dem Monotheismus lehrte, dabei aber gleich entschieden gegen die Pandits und Sastras der Hindus, wie gegen die Mollas und den Koran der Moslimen auftrat. So sagt er:

Hier verehrt man Gott unter dem Namen Har, dort unter dem Namen Allâh.

Befrage dein Herz und dort wirst du Alles finden — — —.

Die einen studieren den Koran, die anderen die Schastar; ohne Belehrung eines gotterleuchteten Meisters untergrabt ihr mit Vorwissen das Leben.

Gehe in dich und lege das Nutzlose bei Seite, so wirst du ein wahrer Weiser sein.

Entsage aller Selbsttäuschung (maya) und du wirst kein Hinderniss vor dir finden

Es giebt keinen Ort, wo nicht der Schöpfer anwesend ist***).

*) Man lese, um sich zu überzeugen, die Geschichte des Feldzugs im Pendschâb im Jahre 1846.

**) Garcin de Tassy: Hist. de la Lit. Hind., I, 385—387.

***) Garcin de Tassy: Hist. de la Lit. Hind., I, 275—281.

Baghodas, sein Schüler, dichtete:

Was nützt es den Mund ausspülen, den Rosenkranz durch die Finger gleiten lassen, die Waschungen verrichten und in den Moscheen sich prosterniren, wenn, während ihr Gebete murmelt, oder nach Mekka und Medyna wallfahrtet, der Betrug in euren Herzen sitzt. Die Hindus fasten alle eilf Tage, die Moslimen während des

Aehnliche Grundsätze sind die der Sekten der Dâdû-panthi und Sadh. Alle vertreten den Monotheismus und den Glauben an eine durch einen gotterleuchteten Lehrer mitgetheilte göttliche Offenbarung*).

Der Koran des Bâb, des jüngsten grossen religiösen Reformators des Orients, ist die letzte Frucht dieser Geistesrichtung**).

Ebenso unverhüllt, als wir früher die verderblichen und namentlich jede Denkfreiheit vernichtenden Einflüsse der mohammedanischen Offenbarungstheorie dargestellt haben, nicht minder müssen wir hier, wenn wir unparteiisch sein wollen, des Korans anderseitige civilisatorische Bedeutung anerkennen und deren ganze Grösse hervorheben. In Indien hat der Islam für die Sache des Monotheismus gegen das Heidenthum mehr ausgerichtet, als alle ähnlichen Bestrebungen von christlicher Seite. Im Innern von Afrika sind noch gegenwärtig der Islam und sein Koran das Princip der Cultur und Civilisation. Der Mohammedanismus, der dort von Jahr zu Jahr reissende Fortschritte macht und schon im Herzen dieses Continents grosse Reiche gegründet hat, entwickelt sich daselbst zu einer welthistorischen Bedeutung, und wenn die Zeit kommen sollte, wo die schwarzen Völker in den Kreis der christlich-europäischen Civilisation eintreten, so werden sie dies nur dann können, wenn sie zuerst mohammedanisch geworden sind. In Afrika ist aus diesem Grunde der Islam noch gegenwärtig fortschreitend, erobernd; dort ist er, wie ein junges Reis, das von einem alten, abdorrenden Stamm auf üppigen Boden versetzt wird, wachsend, blühend, Früchte treibend und

Ramadân Der Schöpfer, soll er in Tempeln residiren, er, der das Weltall erfüllt? —— Garcin de Tassy, I, 119.

*) Garcin de Tassy: Hist. de la Lit. Hind., I, 146 ff. 125 ff.

**) Eine Abschrift des Korans der Bâbys befindet sich auf der kais. Bibliothek in Petersburg und längere Auszüge hat Graf Gobineau bekannt gemacht in seinem Buche: Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale, p. 461.

weit herum die Aeste verbreitend, während der alte Stamm allmälig abstirbt. Hingegen verliert der Koran und der Offenbarungsglaube in den Ländern der ersten Blüthe und Entwicklung des Islams in den arabischen Ländern, in der Türkei, in Persien, Indien, Centralasien mehr und mehr seine Bedeutung und der Islam geht als solcher wol nicht seiner Auflösung, aber einer grossen Umgestaltung im Sinne der Ideen der Neuzeit entgegen. Zwei Factoren sind es, welche zusammenwirkten, um dieses Resultat herbeizuführen, der Sufismus einerseits, welcher allmälig das alte, feste Gebäude der islamischen Dogmatik untergrabend, die Religion mehr zu einer Sache des Gemüthes und des Gefühles, als des positiven Glaubens macht, andererseits der allseitig den Orient durchdringende Einfluss der Europäer und ihrer Civilisation, deren Ueberlegenheit dem Orientalen allmälig mit solch überwältigender Gewissheit sich aufdrängt, dass er eben nicht anders kann als an sich selbst und an seinem Glauben zu zweifeln. Der Islam aber verträgt keine Zweifel. Die Einwirkung dieser beiden Factoren auf den Koransglauben und auf die Offenbarungsidee wollen wir hier noch in Kürze zu würdigen versuchen.

Indem der Sufismus der äussern Religionswissenschaft, sowie sie durch die Theologen und Schriftgelehrten vertreten ward, eine innere durch göttliche Erleuchtung allein ermöglichte Wissenschaft des Herzens entgegenstellte, zog er dem Islam die Grundlage weg, auf der er ruht. Der Islam ist ganz eine Religion des äusseren Formelwesens, des unbedingten Glaubens an das geoffenbarte Wort Gottes, er ist viel mehr Sache des Gedächtnisses und der alltäglichen Gewohnheit, als des Gemüthes und der plötzlichen Begeisterung. Die Sufys hingegen wollten auf dem Wege der Ekstase, der Verklärung allein die richtige Erkenntniss Gottes und seiner Gebote finden. Sie läugneten nicht den Koran, behaupteten aber, durch göttliche Erleuchtung denselben besser zu verstehen, als die Schriftgelehrten mit ihren stets nur am äusserlichen Sinne haftenden Worterklärungen. Auf diese Art kam die allegori-

sche Koranserklärung trotz des heftigen Widerstandes der Orthodoxen und Schriftgelehrten, an deren Spitze die Hanbaliten standen, immer mehr zum Durchbruch. Die Moʿtaziliten hatten auf dieser Bahn schon vorgearbeitet, allerdings aus anderen Gründen. Sie wollten die Vernunft mit dem Koran versöhnen, letzterer enthielt aber so viel Unvernünftiges, dass eben kein anderer Ausweg übrig blieb, als alle solche Stellen allegorisch zu erklären[17]). Indem die Sufys nun auf demselben Wege weiter gingen und behaupteten, dass der innere Sinn des Korans ihnen in den Zuständen ihrer mystischen Entzückung geoffenbart werde, mussten sie nothwendiger Weise annehmen, dass Gottes Offenbarung sich keineswegs allein auf den Propheten Mohammed beschränke und nach ihm keinem Menschen zu Theil werde, sondern sie erhoben auch für sich Anspruch auf diese Ehre und wenn sie auch Mohammeds Prophetenthum dadurch nicht direct in Abrede stellten, so legten sie sich doch ein ähnliches, wenn auch untergeordneteres Verhältniss zu Gott bei. Hiernach wäre das Prophetenthum für jeden durch Frömmigkeit und Gottesinnigkeit erreichbar und diese Ansicht ward in der That schon in sehr früher Zeit ausgesprochen*). Ebenso früh tauchte die ursprünglich buddhistische Idee auf, dass für den vollendeten Mystiker, für den auf der höchsten Stufe der Heiligkeit angelangten Theosophen die Schranken des positiven Gesetzes fallen und er nicht mehr sie zu beobachten verpflichtet sei**). Desshalb legten auch die Sufys wenig Werth auf Aeusserlichkeiten und die Beobachtung der religiösen Ceremonien***).

*) Ibn Ḥazm, fol. 203.

**) Shifâ, II, 319. Dieselbe Idee lebt noch jetzt fort. Vgl. Trumpp: Einige Bemerkungen über den Sufismus. Z. d. M. G. XVI, 243. Aus diesem Grunde wurden auch mit Recht die Sufys oft als Zindyḳs, d. i. als Freigeister oder Atheisten verfolgt. Desshalb wol sagte schon Gonaid, dass der echte Sufy als Zindyḳ ausgeschrieen sein muss. Jawâḳyt, I, 31. Vgl. Barthelémy Saint-Hilaire: Le Bouddha et sa religion, p. 137. Ibn Aṯyr, VIII, 21.

***) Der Sufy, sagt Shaʿrâny im Buche Dorrat alghawwâṣ, soll

Es ist klar, dass solche Vorstellungen dem Ansehen des Korans nicht besonders förderlich sein konnten; denn, im Grunde genommen, war er ja nahezu entbehrlich, da doch jeder vollkommene Sufy in seiner mystischen Ekstase göttliche Inspirationen erhielt und ohne solche der geheime Sinn des Korans überhaupt nicht verstanden werden konnte. Es ist nun leicht möglich, dass diese Ideen keine so allgemeine Verbreitung gefunden hätten, wenn nicht ein Umstand hinzugekommen wäre, der ihnen einen grenzenlosen Erfolg zusicherte; es war dies die auf dem Boden des Sufismus entstandene mystische Poesie, welche in Persien zuerst sich entwickelte. Der poetische Sinn des persischen Volkes fühlte sich nicht befriedigt von dem Formelwesen des Islams. Der Perser war nicht ohne tiefes religiöses Gefühl; aber dasselbe machte ihn mehr für schwärmerisches Sinnen und phantasievolle Träumereien geneigt, als für ascetische Uebungen. So entstand in Persien die mystische Poesie des Sufismus, die einen solchen Anklang fand, dass sie nicht blos die ganze geistige Thätigkeit dieses Volkes beherrschte, sondern selbst auf die übrigen Länder des Islams zurückwirkte. Der eigentliche Kern dieser Dichtungen ist ein mit hohem Schwunge vorgetragenes Moralsystem, das in der Herzensreinheit und Nächstenliebe, in der Selbstentäusserung und Bezähmung der Begierden die Vorbedingungen der ewigen Glückseligkeit sieht. Daran knüpft sich eine pantheistisch-philosophische Lehre von der Emanation aller Dinge aus Gott und ihrer endlichen Wiedervereinigung mit Gott. Wenngleich der äusseren Form nach der Islam nicht direct angegriffen ward, so ist dies doch nicht selten indirect der Fall und oft leuchtet der Gedanke heraus, dass alle Religionen und alle Offenbarungen nur Lichtstrahlen einer einzigen ewigen Sonne seien, dass alle Propheten nur in verschiedenen Sprachen dieselben Principien des Ewigguten und Ewig-

die Lectüre von Büchern über die Tauḥyd-Lehre vermeiden. fol. 99. Die Koranrecitation hat keinen besonderen Werth für sie. Sha'rány: Anwâr ḳodsijjah, p. 35.

wahren vorgetragen und verkündigt hätten, deren Urquell die Weltseele, die Gottheit sei[18]). Dieser schwärmerisch philosophische Ton ist der vorherrschende in der persischen Poesie und da die türkischen sowie die indischen Mohammedaner unter dem überwiegenden Einfluss persischer Cultur stehen, so klingen uns dieselben Accorde aus den Gesängen türkischer und neuindischer Dichter entgegen. So sagt der Perser Saʿd Ḥamawy († 650 H. 1252 Ch.):

Ob Parse, Jude oder Muselmann du seist,
Dir selbst entsage, bis dein Leib ganz wird zu Geist!
Geh immerhin geraden Weges wie der Pfeil,
Sonst wirst du wie des Bogens Holz dem Brand zu Theil*).

Und der Türke Türâby:

Wo ist ein Menschenherz, das frei
Von göttlichem Geheimniss wär';
Ob Muselmann, ob Christ es sei,
Es ist davon kein einz'ges leer**).

Der indisch-persische Dichterkönig Feiẓy sagt:

Mekkapilger, halte ein!
Zieh nach Paradiesesfluren
Und entsag' dem schwarzen Stein.
Einen Stein nahmst du zur Ḳibla,
Während ich die Sonn' erwählt;
Zwischen jenem Stein und meiner
Sonne aber liegt die Welt***).

Mit dem Umsichgreifen des Sufismus nehmen auch die Derwischorden zu, und indem diese für ihre geistlichen Führer (morshid, pyr†) eine grenzenlose Verehrung hegen, sie als

*) Hammer: Gesch. d. schönen Redekünste Persiens, p. 162.

**) Hammer: Gesch. d. osman. Dichtkunst, I, 214.

***) Hammer: Gesch. d. schönen Redekünste Persiens, p. 408. Meine Uebersetzung ist frei nach Hammer; den Originaltext konnte ich nicht einsehen.

†) Es entspricht der Ausdruck: morshid, pyr d. i. geistlicher Führer in vieler Beziehung dem Guru der Brahmanen, dem geistigen Vater des Brahmanenjünglings, dem letzterer die höchste Verehrung zu zollen verpflichtet ist. Er ist ihm höhere Achtung schuldig als

Heilige und als von Gott erleuchtete Männer betrachten, ihre meist in poetische Form eingekleideten Lehren als ihren Ordenskatechismus ansehen und heilig halten, treten der Koran und Mohammed vor den verschiedenen Ordensstiftern und ihren religiös-philosophischen Vermächtnissen immer mehr in den Hintergrund. So entstanden die religiösen Hymnen (Ilâhy)*) der verschiedenen Derwischorden, welche bei ihren Versammlungen nach und nach einen mit der Koranlectüre ebenbürtigen Platz einnehmen und hiedurch ein neues Element in den Islam bringen, dessen Gefahr von den Orthodoxen nicht verkannt, aber erfolglos bekämpft wurde**).

Der grössten Geister einer in diesem langsamen Ankämpfen des nicht arabischen Elementes im Islam gegen den geisttödtenden und kein wahrhaft religiöses Gemüth befriedigenden Formalismus des mohammedanischen Gesetzes war Mewlânâ Galâl addyn Rumy († 672 H. 1273 Ch.), der grösste mystische Dichter aller Zeiten, der Stifter des weit verbreiteten Mewlewy-Derwischordens, in dessen Versammlungen seine Hymnen noch jetzt anstatt der Gebete gesungen werden. Er predigte in ziemlich unverhüllter Form den persisch-indischen Pantheismus. Man urtheile nach folgender Probe:

Ich war am Tag', als noch kein Name war,
Und man vom Dasein noch kein Zeichen fand;
Zum Zeichen formte sich des Freundes Haar,
Und Gott nur war der einz'ge Gegenstand;
Es kamen alle Namen nur von mir,
Zur Zeit als noch kein Ich war und kein Wir.

dem leiblichen Vater; denn die erste Zeugung durch die Aeltern wirkt nur menschlich bis zum Tode, aber die zweite Geisteszeugung wirkt ewig in dieser und in jener Welt. (Gesetzbuch des Manu). Bluntschli: Altasiat. Gottes- und Weltideen, p. 44.

*) An solchen religiösen Liedern ist besonders die türkische Poesie reich. Die Hymnen des Dywâny werden von den türkischen Mewlewys oft gesungen. Ihr letzter namhafter Dichter in diesem Fache ist Hüdâjy. Vgl. Hammer: Gesch. d. osman. Dichtkunst, II, 12, 13, III, 196.

**) Ueber die türkischen Ilâhy vgl. Hammer: Gesch. d. osman. Dichtkunst, III, 196, 404.

Ich betete den Schöpfer an zur Zeit,
Als noch Maria nicht den Heiland trug;
Ich mass das Kreuz, ich mass die Christenheit,
Doch nicht am Kreuz hing der, nach dem ich frug.
Ich ging zum Götzenhaus, zum Tempel hin,
Doch fruchtlos sucht' ich eine Farbe drin.

Ich wollte nun ihn in der Kaaba schaun,
Des Greises wie des Jünglings höchstem Ziel,
Und ging nach Kandahar, nach Herats Gaun,
Und suchte unten, suchte oben viel;
Umsonst! — Da trieb's mich auf den Kaf zu gehn,
Doch war vom Anka keine Spur zu sehn.

Durch sieben Erden drang ich fruchtlos vor;
Ich fand sie, gleich den sieben Himmeln, leer;
Ich frug des Schicksals Tafel und sein Rohr,
Doch von ihm sprachen beide nimmermehr.
Es sah mein Aug', der Gottheit zugewandt,
Nur das, was ich als göttlich nicht erkannt.

Nun blickt' ich in mein eignes Herz hinein,
Da fand ich ihn, den ich sonst nirgends fand.
Da fühlte ich des Rausches süsse Pein,
Und jedes Stäubchen meines Seins verschwand,
Und so wie Tebrys' Sonne, klar und hehr,
Erschien kein Trunkner und Entzückter mehr*).

Um zu zeigen, wie diese Idee der Einswerdung mit Gott der Grundgedanke aller sufischen Dichtung ist und bis jetzt noch im Geiste des Orients fortlebt, lasse ich ein Bruchstück aus einem Ghazel von Mest, einem neueren indischen Dichter folgen, der im Hindustâny-Dialekt schrieb:

Heute sah mein Liebchen ich im Traum,
Gottes Glanz verbarg mir nur ein Flor.
Wenn mein Nichts in Gott vergeht, so wisst,
Dass ein Bläschen sich im Meer verlor.
Sinnend Geisterwelten zu durchwallen
Haben meine Bücher mich gelehrt;
Mir genügt ein Trunk zum Rausch,
Seit der Weisheit Becher ich geleert**).

*) Auswahl aus den Diwanen des Mewlana Dschelaleddin Rumi. Von V. v. Rosenzweig. Wien, 1838, p. 59.

**) Mest lebte um 1782 Ch. Vgl. Garcin de Tassy: Hist. de la Lit. Hindoui, I, 331.

Nächst dem Mewlewy-Orden ist jener der Nakshbendy einer der am meisten verbreiteten. Er entstand ein Jahrhundert später als der erstere*). Nicht blos in der Türkei und in Persien, sondern selbst in Indien ist er volksthümlich geworden**). Zahllose andere minder bekannte Orden bildeten sich seitdem und entstehen noch gegenwärtig, wie wir früher bei der Lebensbeschreibung des Bâb gesehen haben. Die Art der Gottesverehrung bei allen diesen Orden ist mannigfaltig. Die Mewlewy haben ihre heiligen Tänze unter Begleitung der Schalmei (nei) und des Gesanges der heiligen Hymnen***). Die Nakshbendy wiederholen stundenlang unter eigenthümlicher und taktmässiger Bewegung des Oberleibes die Worte: lâ ilâha illâ-llâh (es ist keine Gottheit ausser Allâh) und versetzen sich so in einen ekstatischen Zustand†). Alle diese Gebräuche entfernen sich aber gleich weit von dem Geiste und der Vorschrift des mohammedanischen Gesetzes. Der arabische Volksgeist verhielt sich auch abweisend gegenüber diesen ihm fremdartigen Bestrebungen. Ihm war der Islam in seiner alten Form angepasst und ihn befriedigte er, während die Perser, Türken und Hindus denselben allmälig in einer ihrem Charakter entsprechenderen Weise umbildeten. Die so reiche arabische Literatur, die in allem anderen jenen der übrigen Völker des Islams so unendlich überlegen ist, zählt

*) Gestiftet von Pyr Mohammed Nakshbendy in Persien im Jahre 719 H. (1319).

**) Sha'arâny: Madârig assâlikyn p. 10 nennt ausdrücklich Nakhsbendy-Derwische in Sind.

***) Eine solche Hymne, die unmittelbar vor Beginn des Reigentanzes der Mewlewy abgesungen wird, hat Rosenzweig trefflich übersetzt in seiner: Auswahl der Gedichte des Mewlana Dschelaleddin Rumi. Wien 1838, p. 159, Note 56. Vgl. auch Hammer: Gesch. d. schön. Redekünste Persiens, Wien 1818, p. 197.

†) Dies ist die gewöhnliche Art des Dikr in Aegypten. Vgl. Lane: Manners and customs of the modern Egyptians, I. chap. X, II. chap. XI.

daher nur einen namhaften mystischen Dichter*), und es hat sich diese Art der Poesie nie recht auf arabischem Boden heimisch gemacht. Der Grund hiefür ist nicht schwer zu erkennen. Der Sufismus der Araber war fast immer, wie früher nachgewiesen wurde, orthodox und hatte eine mehr düstere ascetische, als schwärmerisch poetische Stimmung. Die Hauptwerke der arabischen Mystiker sind aus diesem Grunde alle prosaisch, jene der Perser fast ohne Ausnahme poetisch. Den Perser hob die mystische Begeisterung über Koran und Gesetz empor in die Regionen der Dichtung, wo er scherzend, singend, trinkend und liebend seiner schwungvollen Phantasie freien Lauf liess und im Sonnenscheine eines heiteren, hoffnungsvollen Gemüthes alles rosenfarbig und golden sah; den Araber drückte die mystische Ekstase hingegen herab in die Nacht der Zweifel; im Kampfe zwischen Mystik und dem Festhalten am geoffenbarten Gesetz gerieth er in Zwiespalt mit sich selbst und verlor sich immer tiefer in abstruse Grübeleien oder dumpfsinniges Hinbrüten. Der Sufismus der Araber war daher auch aus diesem Grunde immer ein fanatischer, intoleranter, ausschliesslich islamischer, desshalb auch prosaisch, jener der Perser war von Anfang an tolerant, lebenslustig und schliesslich antiislamisch, desshalb auch vorherrschend dichterisch. Dieser persische Sufismus würde aber nach allem Vermuthen ohne grösseren Einfluss auf die arabischen Länder geblieben sein, wenn nicht durch den Verfall der arabischen Reiche das persische und türkische Element das politisch herrschende im Islam geworden wären. Die Türken gründeten eine Weltmonarchie, die bald den grössten Theil der arabischen Länder sich unterwarf, und unter dem Einfluss der türkischen Herrschaft verbreitete sich der persische Sufismus. So entstanden unter den türkischen Sultanen, deren einige ausgesprochene Gönner der Derwische waren (wie besonders Mürâd III.), in Kairo und Bagdad Derwischklö-

*) Dies ist Omar Ibn Fârid.

ster*) der Mewlewy**), Ḳâdiry und Gülsheny, und in Syrien wurden Vorlesungen über das Mes̱newy, das grosse Lehrgedicht des Galâl addyn Rumy, gehalten***). In einzelnen arabischen Ländern fand auch das Derwischwesen grossen Anklang und in Aegypten wimmelt es förmlich von ihnen. Der Koransglaube ward dadurch nicht fester und der Islam nicht correcter; freigeisterische Bestrebungen wurden zwar immer schnell unterdrückt, aber sie blieben nicht aus[19]). Ausserdem beförderte das Derwischwesen den Heiligencultus; denn jeder Ordensstifter ward der Schutzpatron seiner Zunft, und dass der Heiligencult nicht mit dem orthodoxen Islam harmonirt, ist bereits oben gezeigt worden. Doch wirkte der Sufismus sicher weniger auf die grossen Massen ein, als auf die höheren Klassen, wo der Sinn für Poesie die Lectüre und Verbreitung der zahllosen türkischen und persischen Gedichte mystischen Inhalts sehr beförderte.

Im Gefühle ihrer Ueberlegenheit befassten die Araber sich nie mit dem Studium fremder Sprachen und weder das Türkische noch das Persische fand unter ihnen eine nennenswerthe Verbreitung. Der durch die Türken zu ihnen verpflanzte persische Sufismus konnte desshalb nicht Fortschritte machen; aber er blieb doch nicht ohne alle Einwirkung. Es beweist dies die Gedichtsammlung eines der jüngsten arabischen Dichter Abd alghany Nâbolsy, dessen mystische Dichtungen, wenn sie auch vielfache Anklänge an Omar Ibn Fâriḍ

*) Hammer: Gesch. d. osman. Dichtkunst, III, 170, 213, 290, 404, 410, 516, 587.

**) Der Mewlewy Orden hatte stets einen ausschliesslich türkisch-persischen Charakter. Ich habe nie einen arabischen Mewlewy gesehen.

***) Allerdings traten verschiedene Sultane mit richtigem Takt auch dem Derwischunwesen entgegen, so Schah Tahmasp I. in Persien, der alle Mewlewys auswies (Gesch. der osman. Dichtkunst, II, 254), dann Sultan Bâjezyd, der sie mit Feuer und Schwert verfolgte, I, 215. Ueber die Verfolgungen der Sufys in Persien lese man Dozy: Het Islamisme, p. 317.

verrathen, doch merklich berührt sind vom Hauche des persischen Sufismus. Er besingt ganz offen die pantheistische Gottesidee, wenn gleich er auf dem Boden des Islams steht und manchmal sich recht glaubensfest geberdet. So dichtete er:

Ich halte äusserlich mich streng
In des Gesetzes heil'gen Schranken,
Und innerlich erleuchtet mir
Die Einheitslehre die Gedanken*).

Unvergleichlich grösser war der Einfluss des Sufismus in den Ländern der persischen Zunge. Er spielte daselbst schon früh eine politische Rolle. So entstand die Dynastie der Serbedâre in Chorasan durch eine Erhebung der Derwische gegen die sie verfolgende, von der Regierung unterstützte und begünstigte orthodoxe Geistlichkeit. Im modernen Persien ist dieser Einfluss noch beträchtlich grösser. Ein gründlicher und gelehrter Kenner des Islams sagt von den persischen Sufys**): Dass sie durch ihre scheinbare Uebereinstimmung mit dem Islam und durch ihren Gefühlspantheismus der Religion einen empfindlicheren Schlag versetzt haben, als die Gelehrten mit ihren Beweisgründen je es vermocht hätten, ist eine unbestreitbare Wahrheit und es ist somit nicht zu verwundern, dass die Geistlichkeit ihnen den Krieg erklärt hat. Aber der Erfolg ist mehr als zweifelhaft.

Im Anfang dieses Jahrhunderts schätzte man die Zahl der Sufys in Persien auf 2 — 300,000; jetzt ist dieselbe sicher noch grösser. In Persien ist übrigens der Name Sufy soviel als Freidenker***). Ein ganz neuer Beobachter, Graf Gobineau†), sagt: Unter den Städtern kann jeder, der zum Bürgerstand gehört, also Regierungsbeamte, Kaufleute und Hand-

*) Dywan des Abd alghany Nâbolsy, Einleitung, fol. 16.

**) Dozy: Het Islamisme, p. 317.

***) Im Vulgär-Türkischen hat das Wort gerade die entgegengesetzte Bedeutung; denn Sôfu bedeutet: fanatisch, bigott.

†) Er war in Persien von 1855—58.

werker als Sufy betrachtet werden; aber diese Leute nehmen aus dem Sufismus nur das Vorrecht herüber, über den Propheten zu spotten.

So begreift man, wie die Ansichten der Ehlihakk, d. i. der Gottesfreunde*) im modernen Persien so grosse Fortschritte machen konnten, dass fast zwei Fünftel der ganzen Bevölkerung dazu sich bekennen. Ihr Glauben scheint ein zu fast vollkommenem Indifferentismus gediehener Theismus zu sein und dem Islam gehören sie eigentlich nur dem Namen nach an. Graf Gobineaus Schilderungen sind vielleicht übertrieben; aber sie stimmen gut mit den Berichten eines anderen sehr gewissenhaften Beobachters. Nach ihm ist der Sufy in Indien, Chorasan und Afghanistan vollkommen dem Islam und jeder positiven Religion entfremdet. Die Moschee der Moslimen, die christliche Kirche und den Dêwal der Hindus betrachtet er mit gleicher Geringschätzung. In Indien ist der Sufismus mit dem so verbreiteten Vedânta-System fast ganz zusammengeflossen; in streng mohammedanischen Ländern, wie in Afghanistan, hat er mehr ein mohammedanisches Gepräge

*) Hakk wird im Persischen sowie auch bei den arabischen Mystikern in der Bedeutung: Gott gebraucht. Vgl. Rosenzweig: Auswahl aus dem Diwan des Dschelaladdin Rumi, p. 208. Der Ausdruck Ehli hakk ist keineswegs neu. Schon Ghazzâly (Ihjâ, IV, 312) gebraucht ihn in der Bedeutung: die Gelehrten, die Forscher, ebenso Myrchwând, V, 182. Es wäre übrigens möglich, dass Graf Gobineau sich geirrt habe, indem er den allgemeinen Ausdruck als Bezeichnung einer religiösen Verbrüderung auffasste. Ich weiss nicht, ob er hinreichend der persischen Sprache mächtig ist. In mancher Beziehung scheint er mir den religiösen Indifferentismus Persiens etwas zu übertreiben. Dass der Islam im ganzen doch noch immer feste Wurzeln in diesem Lande hat, geht aus dem hervor, was derselbe Schriftsteller in einem anderen Werke: Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale über die philosophischen Bestrebungen der Perser sagt, die sich ausschliesslich mit scholastisch-dogmatischen Fragen beschäftigen, auf welche der Ausdruck Philosophie kaum angewendet werden darf. Gobineau: Les Religions etc. p. 85—111, 116.

beibehalten und ist dort mehr oder weniger theistisch gefärbt*).

Während auf diese Art der Sufismus allmälig die Grundlagen des Islams, nämlich den Koransglauben und die Offenbarungsidee untergrub und somit eine tiefe Umgestaltung in den religiösen Anschauungen der islamischen Völker herbeiführte, wirkte ein anderer Factor nicht minder erfolgreich. Es machte sich nämlich schon seit dem 17. Jahrhundert ein immer wachsender Einfluss der europäischen Staaten auf den Orient fühlbar. Derselbe nahm durch den politischen Verfall der orientalischen Mächte und durch ihre commercielle Abhängigkeit von Europa in riesigen Verhältnissen zu und dies ganz besonders, seit die Dampfschifffahrt die Entfernungen verschwinden machte. Verschiedene orientalische Staaten geriethen in den Besitz europäischer Mächte. England erobert allmälig fast die ganze indische Halbinsel und sein indisches Reich umfasst über 100 Millionen Menschen, worunter ein Fünftel Mohammedaner sind. Russland geht unaufhaltsam erobernd in Centralasien vor, nachdem es der Türkei wichtige Landstrecken entrissen hat. Frankreich nahm Algier, gebietet in Tunis und übt einen überwiegenden Einfluss in Marokko und an der ganzen nordafrikanischen Küste aus. Aegypten und Syrien waren vorübergehend von französischen Truppen besetzt. Während des Krimkrieges sammelten sich die westmächtlichen Flotten und Armeen in der Hauptstadt des Grossherrn, wo die Botschafter der europäischen Hauptmächte selbst in den Fragen der inneren Politik das entscheidende Wort sprechen. Hand in Hand mit diesem politischen Einfluss geht ein Netz von Handelsetablissements, von Consulaten, von christlichen Missionen. Wo sich der altmohammedanische Fanatismus gegen den Europäer erhob, erfolgte eine furchtbare Züchtigung und selbst der ungebildete Orientale kann nicht mehr

*) Trumpp: Bemerkungen über den Sufismus. Zeitsch. d. D. M. Ges. XVI, 243, 244.

die grossartige Ueberlegenheit Europas verkennen. Durch zahlreiche europäische Reisende, durch Handelscolonien in den grösseren Städten lernte der Mohammedaner den Europäer nicht blos von seinen schlechten, sondern auch von seinen guten Seiten kennen. Hieraus ergaben sich vielfältige Veränderungen in den religiösen Anschauungen des Islams. So schwand nach und nach der alte Fanatismus wenigstens in den höheren Klassen; man studierte die französische Sprache, man las französische Bücher und ward hiedurch um so indifferenter in religiösen Dingen. Diese Geistesrichtung herrscht gegenwärtig vor in der höheren türkischen Gesellschaft und ist am weitesten entwickelt in Aegypten, wo Mohammed Alys energische Toleranzpolitik die Folge hatte, dass auch die unteren Volksklassen von vielen alten Vorurtheilen in Betreff Andersgläubiger sich nach und nach emancipirten*). Es ist dies allerdings nicht in allen Ländern des Orients der Fall. Syrien war stets ein Sitz des heftigsten religiösen Fanatismus; das haben die Christenschlächtereien in Damascus neuerlich bewiesen**). Aber im ganzen und grossen betrachtet, lässt es sich nicht verkennen, wie unter dem Hauche der europäischen Cultur die Religion Mohammeds mit ihrer Koransvergötterung und ihrem blinden Offenbarungsglauben langsam dahinsiecht. Immer mehr wird der Islam zum reinen Formelwesen, welches weder das Gemüth noch den Verstand befriedigt und es lässt sich somit mit vieler Wahrscheinlichkeit voraussehen, dass auch die anderen Länder des Islams in kürzerer oder längerer Zeit auf den Standpunkt gelangen werden, den Persien bereits erreicht zu haben scheint, nämlich den des vollkommenen Indifferentismus mit Festhalten einer allgemeinen theistischen Grundlage. Es wird ein solcher Umschwung dem Fortschritte und der Civilisation des Orients

*) Vgl. Kremer: Aegypten u. s. w., 1863, II, 93.

**) Lange vorher schrieb ich aus eigener Anschauung: Ein Hauptzug im Charakter der Syrer ist religiöser Fanatismus. Mittelsyrien und Damascus. Wien, 1853, p. 152.

nur förderlich sein können. Der alte Islam hat sich überlebt und taugt nicht mehr für die neue Zeit. Einerseits der Sufismus, andrerseits der Einfluss der europäischen Cultur wirken ununterbrochen fort und diesen beiden Kräften, wovon die eine im Schoosse des Islams selbst lebendig ist, während die andere von aussen kommt, muss er schliesslich erliegen. Der alte Geist weicht zusehends von ihm, wenn auch die äussere Hülle unverändert bleibt. Noch ist der Koran vielleicht das am meisten gelesene Buch; aber man liest es nicht mehr mit der religiösen Inbrunst früherer Jahrhunderte, sondern aus Gewohnheit, aus Aberglauben und oft auch aus Heuchelei; die Todsünde, es an einen Ungläubigen zu verkaufen, wird jetzt gegen baares Geld ohne Zaudern begangen und in Syrien oder Aegypten kann der Europäer Koranexemplare kaufen, so viel er will.

Der Indifferentismus kann aber nie und nimmer die Religion ersetzen; denn ohne Religion und ohne Staat kann eine halbwegs der Barbarei entwachsene menschliche Gesellschaft nicht bestehen. Es wird sich also für die Völker des Islams sicher eine religiöse Neugestaltung vollziehen. Dass der neue Islam, der auf diese Art in kommenden Jahrhunderten entstehen wird, eine bessere Religion sein werde, als der alte, möchte ich nicht bezweifeln. Das sittliche Princip wird mehr zur Geltung kommen und der dem freien Denken so feindliche Offenbarungsbegriff des Korans wird erheblich modificirt und in seine angemessenen Grenzen zurückgeführt sein. Trotz elender Regierungen haben auch die Völker des Orients ein unverwüstliches Princip des Lebens und der Regeneration sich erhalten, welches ihnen gestatten wird, aus sich selbst heraus sich umzugestalten. Der Genius der Menschheit geht nie unter und erhebt sich wie der verjüngte Phönix aus seiner Asche. Es fehlt nicht an erfreulichen Anzeichen. So giebt es zahlreiche Mohammedaner der gebildeten Stände in der Türkei, in Aegypten, in Indien, welche die vom Koran gebilligte Polygamie verwerfen und in derselben mit Recht eine Hauptursache des Verfalles ihrer Nation erkennen. Dringt diese Idee

durch und es ist aller Grund da, es zu hoffen, so ist die Zukunft der mohammedanischen Völker gesichert. Denn es ist dann ein normales Familienleben begründet, aus dem auch sicher bessere und geregeltere staatliche Einrichtungen hervorgehen müssen.

XII. Koransideen über das Menschenloos nach dem Tode.

Die Gewissheit der endlichen Rückkehr in den Mutterschooss der Erde hat nie für die Menschen viel Beruhigendes gehabt. Der ursprüngliche Zwiespalt der Menschennatur, in der das thierische, materielle Element des Körpers und das höhere, geistige der denkenden Seele stets mit einander ringen und hiedurch den Anstoss zu stets fortschreitender Entwicklung geben, tritt nirgends überzeugender hervor als in den Vorstellungen über ein Fortleben der Seele nach dem Tode. So wenig die endliche Auflösung der Körper und das Aufhören ihrer Existenz in ihrer dermaligen Zusammensetzung je einem Zweifel unterlag, eben so fest klammerte sich die Menschheit von jeher an die Hoffnung einer Fortdauer des geistigen Elementes im Menschen, der Seele. Immer hoffte sie aus dem Schiffbruche, der alles zu verschlingen droht, doch das zu retten, was sie als geistiges und belebendes Princip in sich wirken fühlt. Der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode ist daher schon im höchsten Alterthum verbreitet. Allerdings sind die Vorstellungen kindlich roh*). Mit dem Tode endete zwar nicht alles bewusste Sein, aber nach dem Glauben der alten semitischen Völker steigt die Seele hinab in eine Schattenwelt (scheôl), die nur ein matter, düsterer Wiederschein des wirklichen Lebens ist. Die Araber opferten an den

*) Die Vorstellungen der arischen Völker hat am treffendsten Fustel de Coulanges geschildert in seinem meisterhaften Werke: La cité antique. Paris, 1866. 2. éd. Liv. I, Chap. I.

Gräbern ihrer Todten Kameele und selbst Sklaven. Im altarabischen Heidenthume meinte man, dass die Seele eines Getödteten erst dann Ruhe finde, wenn sein Blut gerächt worden sei*). Selbst noch im Islam war die Idee allgemein verbreitet, dass das Grab der Sitz der Seele des Verstorbenen sei. Aber welcher Art dieses geistige Fortleben nach dem Tode sei, darüber konnte man, so sehnlich man es wünschte, nicht befriedigende Auskunft erhalten. Hierüber das Menschenherz zu beruhigen ist ein Hauptzweck aller Religionen. Indem sie unbedingten Glauben fordern, stellen alle eine mehr oder weniger eigenthümliche Lehre vom Loose des Menschen nach dem Tode auf. Der Islam blieb hierin nicht zurück und wenn er auch in den wesentlichen Zügen seiner Eschatologie sich ~~hierin~~ dem Christenthume und Judenthume anschliesst, so hat er doch manche eigenthümliche Vorstellung hinzugefügt, die auf die Gemüther seiner Anhänger einen tiefen Eindruck machte und ihrer Weltanschauung für alle Zeiten seinen Stempel aufdrückte[20]).

Ich habe bereits früher nachzuweisen versucht, welch wichtigen Einfluss auf die Ausbildung des Islams in den ersten Jahrhunderten die Furcht vor einer jenseitigen Strafe ausübte**). Nach der kurzen und hiegegen im ganzen wenig erfolgreichen Reaction der Morgiten kam die Schreckenstheorie bei den mohammedanischen Theologen in besonderen Aufschwung. Während Mohammed nur kurz und ohne in weitere Schilderung sich einzulassen die Schrecken der Todesstunde andeutet, wird dieses Thema von den späteren Theologen zum Ueberdruss ausgebeutet. Mit der Virtuosität einer krankhaft

*) Allerdings war der Glaube an die Unsterblichkeit vor dem Islam unter den Arabern schwach und unbestimmt und manche läugneten sie ganz und gar. Vgl. Koran 23,34—38, 37,50 ff., 74,53. Sprenger: D. Leb. u. d. Leh. d. Moh., I, 529.

**) Man vgl. hierüber auch die meisterhaften Ausführungen Sprengers in seinem Werke: D. Leb. u. d. Leh. d. Moh., I, 529 ff. und II, 490.

überreizten Phantasie werden die Qualen des Momentes geschildert, wo der Mensch vom Leben scheidet. Die Qual der Agonie lässt sich nicht mit Worten schildern, sagt Ghazzâly*), und nur jener kann sich eine Vorstellung davon machen, der sie an sich selbst empfunden hat. Wird ein Theil des Körpers verwundet, so fühlen wir den Schmerz nur dann, wenn der Lebensgeist (ruḥ) in diesem Körpertheile vorhanden ist und durch diesen Lebensgeist werden wir des Schmerzes bewusst und empfinden ihn. Wie gewaltig muss nun erst jener Schmerz sein, der nicht einen einzelnen Körpertheil zum Gegenstande hat, sondern der den Lebensgeist selbst in seiner Wurzel ergreift? Der Tod ist grässlicher als jede Tortur; der, den ein Schwertstreich trifft, kann doch noch mit der Kraft, die ihm bleibt, ächzen und klagen; aber der Sterbende kann das nicht; denn die Qual, die ihn umfasst, überwältigt sein ganzes Wesen; seine Vernunft wird umnebelt, seine Zunge verstummt, seine Glieder ermatten. Glücklich würde er sich schätzen, wenn er ächzen und um Hülfe rufen könnte, aber er kann es nicht. Seine Farbe verändert sich, er wird fahl, wie der Staub, aus dem er erschaffen ward; jeder Nerv ist angespannt und der Schmerz durchdringt ihn von aussen und von innen; seine Augäpfel verdrehen sich, seine Lippen verzerren sich und die Zunge zieht sich in den Schlund hinauf. Seine Finger werden blau und so stirbt allmälig Glied für Glied an ihm ab und jedes einzelne Glied besteht eine Agonie für sich, bis der Tod zum Schlunde kommt und sein Blick für immer von der Welt und den Menschen scheidet und das Thor der Busse und Reue für ihn geschlossen wird, während er mit seinem Grame allein bleibt.

Zu diesen Schrecken der Agonie kömmt noch der grauenhafte Anblick des Todesengels, bei dessen Nahen der Sünder zu spät Busse thun und Verzeihung seiner Sünden erflehen möchte**).

*) Iḥjâ, IV, 574.

**) Iḥjâ, IV, 574—579.

Diese Darstellung der Schrecken des Todes ward schon in der ersten Generation nach Mohammed poetisch ausgeführt und durch neue Zudichtungen drastischer und effectvoller gestaltet. Im Koran kömmt eine Stelle vor, wo von den Engeln die Rede ist, welche jene, die sie in Empfang genommen haben, auf Gesicht und Rücken schlagen*).

Hievon ausgehend haben die Traditionisten und die Theologen der ersten Jahrhunderte das Todtengericht, welches jeder Verstorbene unmittelbar nach seiner Beerdigung vor den beiden Grabesengeln Monkar und Nakyr zu bestehen hat, dogmatisch ausgemalt und dasselbe ward, obgleich die Namen der beiden Engel im Koran kein einziges Mal vorkommen, ein wichtiger Glaubensartikel des mohammedanischen Katechismus**).

Abu Horairah überliefert, dass der Prophet Folgendes gesagt habe***):

Nachdem ein Mensch beerdigt worden ist, kommen zwei schwarzblaue Engel zu ihm, wovon der eine Monkar, der andere aber Nakyr heisst und sie fragen den Verstorbenen um den Propheten. Ist er ein Gläubiger, so spricht er: Ich bezeuge, dass keine Gottheit ausser Allâh ist und dass Mohammed sein Bote. Auf das hin erweitern sie ihm sein Grab auf siebzig Ellen und heissen ihn weiter schlafen, worauf er in süssem Schlummmer fortschläft, bis Gott ihn auferweckt. Ist der Verstorbene aber ein Heuchler gewesen, so erwidert er auf ihre Frage ausweichend. Da sprechen die Engel zur Erde,

*) Koran, Sur. 47,29.

**) Vgl. Nasafy bei Mouradgea d'Ohsson, I, 83. (Es ist Glaubensartikel), dass alle Todten ohne Unterschied in ihren Gräbern ein Verhör durch die beiden Engel Monkar und Nakyr werden aushalten müssen. — Es stammt übrigens diese Ansicht von den zwei Grabesengeln aus den im Wesentlichen gleichen Erzählungen der Talmudisten. (Buxtorf: Lexicon Talmud. v. חבט). Wahl: Der Koran. Halle, 1828, p. 525. Nager: Die Religionsphilosophie des Talmud. Leipzig, 1864, p. 38, 39 (Taanith $11,_a$).

***) Ihjâ, IV, 623. Vgl. die Tradition bei Bochâry, 850.

dass sie ihn umschlinge, und sie umschlingt ihn so fest, dass seine Rippen brechen. Und so wird er unablässig gepeinigt, bis Gott ihn zum Gerichte auferweckt.

Man hielt hiebei immer an der Ansicht fest, dass die Seele mit dem Körper oder dessen Ueberresten im Grabe vereinigt bleibe*).

Dass die Moʿtaziliten die ganze Ueberlieferung von den beiden Todesengeln und der Strafe im Grabe nicht zuliessen, lässt sich aus ihrer gesammten geistigen Richtung mit Fug entnehmen, wird aber anderseits noch ausdrücklich bestätigt**).

Von diesem Verhör im Grabe sollen nach Ansicht vieler nur diejenigen Moslimen ausgenommen sein, die im Kampfe für die Religion des Islams als Märtyrer fallen[21]).

Es führen also die Frommen nach dieser Ansicht vom Momente ihres Todes bis zur Auferstehung ein Schlummerleben, während die Bösen unmittelbar nach ihrem Tode und schon vor dem jüngsten Gerichte der Qual verfallen, was entschieden unlogisch ist. Hieraus entwickelte sich später die Ansicht einer Vorhölle, eines Aufenthaltsplatzes der abgeschiedenen Seelen, welche das Gericht erwarten. Man bezeichnete diesen Ort mit dem Namen Barzach, d. i. Zwischenraum***). Dass diese letztere Ansicht die spätere sei und als ein Ergebniss der spiritualistischen Richtung anzusehen ist, steht fest.

*) Nasafy: Bahr alkalâm fol. 23 sagt: Die Seele aber bleibt mit dem Körper vereinigt und wenn derselbe in Staub sich verwandelt hat, so bleibt die Seele vereinigt mit diesem Staube.

**) Shaʿrâny: Jawâḳyt, II, 174. Die Moʿtaziliten gaben nur die Möglichkeit geistiger Strafen nach dem Tode zu. Shaʿrâny ibid. Vgl. auch Mawâḳif, p. 269 ff. Nasafy: Baḥr alkalâm, fol. 23.

***) Im Koran kommt das Wort vor, aber sicher nur in der von Sprenger gegebenen Bedeutung von Scheidewand. Vgl. Sprenger: D. Leb. u. d. Leh. d. Moh., II, 491, n. Dictionary of the technical terms s. v. Die Mystiker gebrauchen das Wort in ganz anderem Sinne für: Sphäre, leerer Raum. Sohrawerdy: Ḥikmat alishrâḳ, fol. 50, 54 v. 55 r. 67 v°. 68 r°. 80 v°. 81 v°.

Denn die alte Auffassung ging dahin, dass die Seele mit dem Körper im Grabe verbleibe und also gewissermassen von demselben unzertrennlich sei, während erst später unter Einfluss des Sufismus man die Seele als etwas für sich bestehendes betrachtete, für das der Körper nur ein Accidens sei, dessen sie sehr wol entbehren könne. Während man im Anfange des Islams noch die ganz heidnische Ansicht hegte, dass die Seelen der Gläubigen als (grüne) Vögel im Paradiese sich aufhielten, bis Gott am Tage der Auferstehung sie wieder mit ihren menschlichen Leibern vereinige[22]), geht schon Ibn Synâ (Avicenna) in der spiritualistischen Richtung so weit, die Trennung der Seele vom Körper durch den Tod als eine Erlösung derselben zu betrachten*). Nirgends in der That zeigt sich der tiefe Riss, der in den ersten Jahrhunderten des Islams die Geister schied, deutlicher, als in Betreff der Vorstellung über das jenseitige Leben. Da diese Idee eine hervorragende Stelle im Glaubenssystem des Islams einnimmt, so wollen wir gleich hier die vorzüglicheren Ansichten über die Seele zusammenstellen. Hiedurch werden wir einerseits einen Einblick in die metaphysischen Bestrebungen der Araber zur Zeit ihrer Blüthe gewinnen, sowie andererseits auf diese Art allein die verschiedenartigen Auffassungen über die Auferstehung vom Tode, über Paradies und Hölle verständlich werden, welchen wir später unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

Die ersten Theorien über die Seele entstanden unter Einfluss der griechischen Philosophie durch die rationalistischen Bestrebungen der Moʿtaziliten. Nach ihnen ist das wesentliche Criterium des Menschen die Seele und der Geist. Der Körper ist nur das Werkzeug und die Form; der Geist ist es, der die Kraft und das Vermögen, das Leben und den Willen in sich fasst**). Als sich unter dem Einfluss der ari-

*) Ghazzâly: Tahâfot alfalâsifah, fol. 57.

**) Ansicht des Naẓẓâm (lebte um 220 H. 835 Ch.) bei Shahrastâny, I, 55.

stotelischen und später auch der platonischen Schriften bei den Arabern das Studium der Philosophie und der Naturwissenschaften ausbildete, ging man weiter hierin und die Freigeister (falâsifah), wie man nachher die islamischen Philosophen, Avicenna vor allen, nannte, stellten über das Wesen der Seele Ansichten auf, die mit der materialistischen Auffassung der islamischen Theologie in noch grösseren Widerspruch geriethen. So behaupteten sie, dass die Seelen für sich selbst und nicht durch den Körper beständen, so dass der Tod nichts anderes sei, als die Lösung der Verbindung zwischen Körper und Seele, dass letztere aber hiedurch nicht aufhöre, für sich unabhängig vom Körper ewig fortzuleben[23]. Hingegen widersprachen sie der platonischen Ansicht von der Anfangslosigkeit der Seele und behaupteten, dass sie mit dem Körper zugleich entstehe.

Dieser idealistischen Richtung gegenüber, welche mit den freigeisterischen Bestrebungen zusammenfällt, die das zweite, dritte und vierte Jahrhundert nach Mohammed charakterisiren, hatten die orthodoxen Theologen einen fast eben so schweren Stand, wie die Dogmatiker der Gegenwart gegenüber den Resultaten der neuesten Naturforschung und der materialistischen Philosophie unseres Jahrhunderts. Freilich ward damals eben so wie jetzt nur das Dogma und nicht die Religion selbst bedroht; aber zu allen Zeiten haben die Theologen ersteres höher gehalten als letztere und jeden Angriff gegen ein Dogma auch als einen solchen gegen die Religion selbst betrachtet. Die Orthodoxen leugneten zwar nicht die Fortdauer der Seele nach dem Tode, aber sie leugneten, dass dieselbe körperlos für sich selbst fortbestehe. Sie glaubten, dass sie bei dem Körper oder dessen Resten bis zum Tage der Auferstehung verweile. Ebenso wenig wollten sie zugeben, dass die Ueberzeugung von der Fortdauer der Seele nach dem Tode sich durch die blosse Vernunft gewinnen lasse, sondern sie behaupteten, dass man dies nur durch die Offenbarung wisse. Ferners wollten sie nicht glauben, dass die Freuden und Leiden im jenseitigen Leben blos geistige seien, sondern sie

meinten, dass sie auch materieller Natur sein würden, sowie der Wortlaut des Korans es verkündet*). Diese Richtung vertritt vorzüglich Ghazzâly, der grosse Verfechter der theologischen Schule, die er mit dem gemässigten Sufismus zu versöhnen sich bestrebte. Die Mehrzahl der Orthodoxen stimmte in diesen Ansichten überein; doch gab es einige, welche behaupteten, dass bei dem Posaunenstosse des jüngsten Gerichtes auch die Seelen sterben würden, aber nur, um alsbald wieder von Gott ins Leben zurückgerufen zu werden**). Andere und hierunter viele Gelehrte der ersten Jahrhunderte, wie Gonaid, Ibn ʿAṭijjah, Taʿlaby, der Exeget († 427 H.), hielten es für das Beste sich des Nachforschens über die Natur des Geistes (ruḥ) ganz zu enthalten***).

Diese Meinungsverschiedenheit über die Seele und ihr Verhältniss zum Leibe fand ihre natürliche Fortsetzung bei allen hierauf einschlägigen weiteren Fragen. Während die Geistlichkeit und die grosse Masse der Gläubigen zu rein materialistischer Anschauung sich hinneigten, vertraten die Freidenker (falâsifah) die spiritualistische Ansicht. Die Moʿtaziliten hingegen verleugneten hierin theilweise ihre Grundsätze; wenigstens ist nichts erhalten, was den Beweis liefert, sie hätten der orthodoxen Auffassung entschieden widersprochen. Nirgends tritt dies deutlicher zu Tage, als bei der Vorstellung, welche sich diese beiden Parteien von der Auferstehung der Todten machten, einer Lehre, die im Koran oftmals vorgetragen und von Mohammed in ganz roh sinnlicher Weise aufgefasst und dargestellt wird†), in vollkommener Uebereinstimmung mit der dogmatischen Auffassung derselben Idee im talmudischen Judenthum und im Christenthume[24]). Er hatte desshalb auch die heftigsten Angriffe von Seiten

*) Ghazzâly: Tahâfot, fol. 97.

**) Shaʿrâny: II, 169.

***) Shaʿrâny: Jawâḳyt, II, 170.

†) Koran: Sur. 17, 51, 22, 1 ff.

seiner heidnischen Mitbürger zu bestehen. Diese glaubten zwar theilweise an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode, wenngleich auch viele das Gegentheil behaupteten; aber eine Auferstehung der Leiber schien ihnen geradezu unsinnig*). Mohammeds heidnische Gegner verlangten handgreifliche Beweise für die Richtigkeit seiner Auferstehungstheorie und solche konnte er nicht liefern. Er verglich die Auferstehung der Leiber mit dem Wiedererwachen der Fluren, wenn nach sengender Sonnenglut ein erquickender Herbstregen sie befruchtet. Ein anderes Bild, dessen er sich gern bediente, ist die wundervolle Entstehung des Menschen, der im Schoosse seiner Mutter allmälig sich bildet und an dem bestimmten Zeitpunkte ins Leben tritt**). Gott bildete den ersten Menschen aus Lehmerde und hauchte ihm seinen Geist ein und liess ihn durch Saamen sich fortpflanzen***). Die Wunder der Natur sind die Zeichen seiner Allmacht, er kann die Erde spalten und den Himmel einstürzen lassen†). Er ist es, der die Winde entsendet, der die Wolken treibt; er labt durch sie das erstorbene Land und lässt es wieder Früchte erzeugen††). Er lässt aus dem grünen Baume Feuer entstehen†††).

„Blicken sie denn nicht auf den Himmel über ihren Häuptern, wie wir ihn erbauten und auszierten, und so steht er da ohne Risse.

Und die Erde breiteten wir aus und schmissen auf sie Bergkolosse und lassen auf ihr von jeder köstlichen Gattung Früchte hervorgehen;

*) Auch die Essäer betrachteten die Seele als unsterblich, leugneten aber die Auferstehung der Leiber. Sprenger: D. Leb. u. d. Leh. Moh., I, 20.

**) Sur. 22, 5.

***) Sur. 32, 5.

†) Sur. 34, 9.

††) Sur. 35, 10.

†††) Sur. 36, 80.

Als Vorbild und Ermahnung für jeden reuigen Knecht.

Und vom Himmel liessen wir gesegnetes Wasser nieder sinken und trieben dadurch zur Blüthe Auen und die Körnerfrucht der Felder.

Und die hochragenden Palmen mit ihren doppelten Fruchtkapseln,

Als Nahrung für die Knechte und so belebten wir ein todtes Land, so wird die Auferstehung sein"*).

In Uebereinstimmung mit dem Koran hielt die streng rechtgläubige Partei der Moslimen, das sind, wie 'Ygy sehr richtig bemerkt, alle jene, welche die Theorie von der Selbstständigkeit der Seele nicht anerkannten, fest an dem Glauben, dass die Auferstehung vom Tode eine Wiedererweckung der Leiber sein werde. Die Freidenker (falâsifah), an deren Spitze Avicenna und Fârâby stehen, liessen hingegen nur eine geistige Wiederbelebung der Seelen allein zu. Die Moʿtaziliten, welche die Vernunft mit dem Glauben versöhnen wollen, begingen in diesem Punkt, der ein wichtiges Glaubensdogma betrifft, eine arge Inconsequenz. Einige der älteren Mo'taziliten suchten zu vermitteln, indem sie eine geistige und körperliche Auferstehung vom Tode annahmen[25]). Aber im ganzen erkannten sie die Auferstehung der Leiber an und fassten sowol Himmel als Hölle ganz sinnlich auf**). Doch wiesen sie einige gar zu starke dogmatische Albernheiten zurück. So bestritten sie die Existenz der himmlischen haarfeinen Brücke, welche nur von den Frommen passirt werden

*) Sur. 50,6.

**) Ihjâ, I, 131: Die Moʿtaziliten aber gingen noch weiter (in der allegorischen Interpretation des Korans); sie nahmen allegorisch das Anschauen Gottes, seine beiden Eigenschaften als Hörender und Sehender, die Himmelfahrt (Mohammeds), die Qual im Grabe, die Waage, den himmlischen Scheideweg (ṣiraṭ) und viele andere eschatologische Dinge. Aber sie erkannten die Auferweckung der Körper vom Tode an, so wie das Paradies; sie gaben zu, dass man daselbst esse, trinke, Minnespiel treibe und sinnliche Genüsse empfange; ebenso glaubten sie an das Feuer der Hölle u. s. w.

kann; dann leugneten sie die himmlische Waage, auf welcher die guten und bösen Thaten abgewogen werden sollten, die sie nicht wörtlich, sondern allegorisch auffassten*). Nur die Freidenker (Naturphilosophen) und die vorgeschrittenen Sufys vertraten die Ansicht, dass Paradies und Hölle rein geistiger, immaterieller Natur seien, gerade so wie die dort bestimmten Genüsse und Strafen**).

Es hat übrigens nicht an Freigeistern im Islam gefehlt, die das Alberne solcher Vorstellungen nicht blos erkannten, sondern es auch offen bespotteten. So werden von dem bekannten Dichter Abul-ʿAlâ folgende Verse angeführt:

Der Astrolog und der Arzt sagen beide:
„Die Todten werden nicht auferweckt". Wolan, sprach ich,
Ist eure Ansicht wahr, so schadet's mir nichts;
Im entgegengesetzten Fall habt ihr den Nachtheil***).

Und an einer andern Stelle singt derselbe: †)

Ich staune über die Christen, die glauben, dass Gott hülflos geschmäht und gemartert worden sei,
Ueber die Juden, die glauben, dass Gott Behagen finde an vergossenem Blut und am Duft von gebratenem Fleisch,
Ueber Menschen, die aus fernen Landen kommen, um Steinchen zu werfen und einen Felsblock zu küssen.
Wunderlich sind sie alle, diese Religionen! Sind denn alle blind für die Wahrheit?
Ihr erzählt mir, dass, wenn ich lange im Grabe gelegen bin, ich wieder lebendig werden soll,

*) Mawaḳif, p. 274.

**) Sohrawardy: Hajâkil annur, fol. 35 v°. Ḥikmat alishrâḳ, fol. 80 v°. Ghazzâly: Tahâfot, fol. 94 bekämpft die Ansicht der Naturphilosophen, dass alles das, was im Koran von sinnlichen Genüssen und körperlichen Strafen im jenseitigen Leben vorkomme, allegorisch aufzufassen sei.

***) Iḥjâ, IV, 73.

†) Dozy: Het islamisme, p. 227.
Bei Rieu in seinem Aufsatze: De Abul-Alae vita et carminibus, Bonn 1843, fehlen gerade diese Verse.

Und dass ich da in einem Garten wohnen werde, wo ich köstlich essen und trinken soll, umringt von schwarzäugigen Mädchen und lieblichen Knaben.

Aber sage mir dann noch eines, armer Tropf, was mit eurem Verstand geschehen ist, der so viel Unsinn erzählt.

Die Menschen bestehen aus zwei Klassen; die einen haben Verstand, aber keinen Glauben; die anderen haben den Glauben, aber keinen Verstand.

Bei der mit der Auferstehungstheorie in innigem Zusammenhange stehenden Lehre von dem jüngsten Gerichte tritt die grundsätzliche Verschiedenheit zwischen den Rechtgläubigen und den Moʿtaziliten und Freidenkern viel schärfer hervor. Während erstere behaupteten, dass Gott jeden strafe und belohne, wie er wolle, dass die Begriffe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auf Gott keine Anwendnng fänden, dass das Gute und Böse aus seinem Willen entspringe, dass also Gott die Menschen strafe und belohne nicht nach ihren Handlungen, sondern nach seiner Willkür*), vertraten die Moʿtaziliten, wie schon früher nachgewiesen worden ist, jene unabhängige, rationelle Ansicht, dass der Wille des Menschen frei sei und er also auch die volle Verantwortlichkeit für seine Handlungen zu tragen haben werde. Allerdings fühlten die Orthodoxen, dass mit ihrer Theorie von der unumschränkten Willkür Gottes auch die Nothwendigkeit eines jüngsten Gerichtes selbst entfalle und mit Recht hielten ihnen die Moʿtaziliten dies vor**). Um diesem Einwurfe zu begegnen, stellten die Orthodoxen eine Theorie auf über die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlungen, welche zwar an einem unheilbaren inneren Widerspruche siecht, aber trotzdem die alleinherrschende im Islam ward und schliesslich die Bedeutung

*) Shahrastâny, I, 110. Moḥjy-ddyn Ibn ʿAraby bei Shaʿrâny: Jawâḳyt, I, 6, Mawâḳif, p. 112, Iḥjâ, IV, 402, 437.

**) Mawaḳif, p. 112.

eines Dogmas erhielt. Die bündigste Darstellung hierüber finden wir bei Nasafy*) und lassen dieselbe hier folgen:

„Wir behaupten, dass der Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gottes Gebote nicht in der Macht des Menschen liegt; doch ist er nicht als ganz willenlos (magbur) zu betrachten. Aber die Leitung und die Irreführung (taufyḳ wa chadlân) kommen von Gott und Tugend sowol als Sünde sind von Gott vorausbestimmt. — Wenn man aber nun einwendet und sagt: Da die Macht (zum Guten und Bösen) von Gott dem Menschen ertheilt wird, und dies im Momente der That, und zwar weder früher noch später, dann Glauben und Unglauben, Gottesfurcht und Gottlosigkeit durch Gottes Willen und Vorherbestimmung entstehen, wie nun kommt es, dass der Mensch Lohn und Strafe verdient? — so entgegnen wir: Der Befehl zur Gottesfurcht und Frömmigkeit ergeht von Gott, die Annahme dieses Befehls aber ist Sache des Menschen, das Verbot der Sünde erfolgt von Gott, die Annahme dieses Verbotes ist aber Sache des Menschen; die Macht zur That wird von Gott verliehen, das Verdienst, das Streben und der Entschluss sind aber Sache des Menschen. Sobald nun im Menschen das Streben und die Absicht vorhanden sind, so verleiht Gott ihm die Kraft (zur Ausführung der von ihm bezweckten Handlung) und hiemit verdient sich der Mensch Lohn oder Strafe durch sein eigenes Verhalten“.

Nach dieser Theorie hätte also der Mensch die Macht der Selbstbestimmung in Betreff der Absicht und des Entschlusses, nicht aber über die Handlung selbst, indem für diese Gott in jedem speciellen Falle die Kraft ihm verleiht und zwar zum Guten und Bösen in dem Momente, wo der Mensch in seinem Innern sich für das eine oder andere entschieden hat.

Diese Auffassung des Dogmas der Vorherbestimmung, welche im späteren Islam die am meisten verbreitete ward,

*) Baḥr alkalâm, fol. 4.

scheint übrigens in ihren Grundzügen auf 'Ashʿary zurückzugehen, dessen Orthodoxie wesentlich von den Einflüssen der motazilitischen Lehren modificirt ward. Ursprünglich scheint das fatalistische Dogma in viel roherer Form aufrecht erhalten worden zu sein; dies beweisen einzelne Reste im späteren Glaubenskatechismus. So wird auch jetzt die Ansicht festgehalten, dass jeder Mensch vom Anfang an bestimmt sei, den Seligen oder Verdammten anzugehören (saʿyd-shaḳy), je nachdem sein Name von aller Ewigkeit auf der im Himmel aufbewahrten Schicksalstafel in der einen oder anderen Eigenschaft eingeschrieben sei. Doch meint Nasafy, es sei möglich, dass in diesem himmlischen Register Veränderungen vorgenommen würden, so dass einer, der ursprünglich auf der Liste der Seligen stand, dort gestrichen und auf der Liste der Verdammten eingetragen werde und umgekehrt*). Wir haben es hier offenbar mit einer gemilderten Auffassung des alten fatalistischen Dogmas der ersten Jahrhunderte zu thun [26]). Den Ashariten gebührt das Verdienst, diese Anschauung allgemein verbreitet zu haben, so dass sie als die vorherrschende im späteren Islam zu betrachten ist.

Ueberraschend ist es aber, dass die Moʿtaziliten, deren Bestrebungen doch entschieden rationalistisch oder, wie man in der modernen Sprachweise sagen könnte, sehr liberal waren, in manchen dogmatischen Fragen strenger urtheilten, als die Orthodoxen. So namentlich in Betreff der Gläubigen, die mit einer grossen Sünde aus dem Leben scheiden. Sie behaupteten, dass diese ewig im Höllenfeuer verbleiben würden (Mawâḳif, p. 257). Noch mehr galt dies nach ihrer Ansicht von allen Nicht-Moslimen; während die Orthodoxen doch zuliessen, dass wenigstens die verstorbenen Kinder der Nichtmoslimen ins Paradies kommen würden, als Diener der Gläubigen**).

*) Baḥr alkalâm, fol. 5.

**) Nasafy: Baḥr alkalâm, fol. 13. Gâḥiz, der Moʿtazilite, läugnete die Ewigkeit der Höllenqual, die er auf einen einfachen Verbrennungsprocess zurückführte.

So stellten sie auch den Satz auf, dass eine grosse Sünde den Werth aller anderen guten Werke aufhebe (Mawâḳif, p. 262). Schliesslich aber blieb das grosse Universal-Panacée der Orthodoxen der Lehrsatz, dass der gläubige Moslim unter allen Umständen nicht in der Hölle verbleibe, sondern doch endlich in den Himmel zugelassen werde in Folge des durch die Tradition überlieferten Ausspruchs des Propheten: Wer immer von euch nur ein Atom von guten Werken für sich hat, der soll dessen Nutzen sehen*). Der Glaube ('Ymân) an das Gesetz Mohammeds und seine Offenbarung diente als unfehlbares Präservativ gegen die Höllenqual**), wozu noch kommt, dass Mohammed am Tage des jüngsten Gerichtes ganz besonders für seine Anhänger bei Gott Fürsprache einlegen wird***).

Nachdem wir so die wichtigeren Principienfragen, welche die mohammedanische Welt mit Bezug auf das zukünftige Leben beschäftigten, abgethan haben, erübrigt uns nur noch, die landläufigen Vorstellungen hierüber in Kürze zusammenzufassen, um das auf diese Art gewonnene Bild abzuschliessen. Es wird dies den malerischen Hintergrund des Gesammtbildes abgeben, welches zu entwerfen wir uns unterfangen haben und dessen Vordergrund mehr als uns lieb und angenehm ist, die erratischen Felsblöcke der Dogmatik in ziemlich einförmiger Weise ausfüllen.

Die Vorzeichen des jüngsten Gerichtes sind nach den mohammedanischen Theologen das Erscheinen des Mahdy (Messias), dann des Antichrists (Daggâl), das Herabsteigen Jesu Christi vom Himmel, das Thier der Erde, welches ans Licht des Tages tritt, das Aufgehen der Sonne im Westen, der Durchbruch des Dammes, welcher die Völker Jâgug und Mâgug umringt[27]).

*) Mawâḳif, p. 261.

**) Ueber den 'Ymân und dessen Definition lese man Mawâḳif, p. 275. Iḥjâ, I, 147, III, 19. Shifâ, II, 2 ff.

***) Ueber die Fürsprache Mohammeds vgl. man nebst dem bereits früher in diesem Buche Gesagten noch Mawâḳif, p. 265.

Dann erfolgt der erste Posaunenstoss. Zwischen diesem und dem zweiten sollen nach Ansicht vieler 40 Jahre verfliessen*). Beim zweiten Posaunenstoss erwachen alle Todten wieder zum Leben. Da stehen die Menschen nackt und hilflos auf aus ihren Gräbern. Das Land der Auferstehung ist eine weisse glatte Ebene ohne jede Erhöhung und Vertiefung; niemand kann sich daselbst hinter einem Hügel verbergen oder in einer Niederung verkriechen. Da werden alle Menschen zusammengetrieben und wenn sie nun insgesammt versammelt sind, so verschwindet die Sonne und der Mond; die Erde wird finster, weil ihre Leuchten erloschen sind. Und siehe, da dreht sich plötzlich das Firmament und spaltet sich in der Mitte mit furchtbarem Gekrache und zu beiden Seiten stehen die Engel. Der Himmel fliesst zusammen, wie geschmolzenes Silber, die Berge zergehen wie Baumwolle und die Menschen stehen da wie ein ausgebreitetes Leintuch, nackt und hilflos. Da drängen sich die Bewohner der sieben Himmel und der sieben Erden, Engel, Geister, Menschen, Teufel, Thiere der Erde, der Luft und des Wassers. Endlich erhebt sich wieder die Sonne über ihren Häuptern; aber die Hitze derselben hat sich verdoppelt und sie nähert sich der Erde auf die Entfernung wie von einem Bogenende zum andern; kein Schatten ist auf Erden ausser dem des Thrones des Allmächtigen, in dem nur die Cherubim sich schatten dürfen. Da beginnen die Menschen zu schwitzen vor der Sonnenglut und dazu kömmt noch das Gedränge, die Scham der Blosstellung und Entehrung bei dem Verhöre des Allerhöchsten und die Furcht. So beginnt von allen der Schweiss zu fliessen aus jeder Haarwurzel und jeder Pore, bis der Schweiss dahinströmt über den Boden und immer zunimmt, bis er einen jeden nach Massgabe seiner Werke umgiebt. Bei den einen reicht er an das Knie, bei den anderen bis zu den Hüften, bei noch anderen bis zu den Ohren und andere sinken fast darin unter. Und

*) Bâgury: Ḥâshijat assanusijjah, Iḥjâ, IV, 636.

so müssen sie stehen bleiben an dreihundert Jahre, ohne Trank, ohne Speise, ohne Kühlung. Da wenden sie sich an die Propheten um Fürbitte bei dem Allerhöchsten; aber jeder entschuldigt sich und erwidert: Der Herr zürnt heute, wie er noch nie gezürnt und wie er auch nie wieder zürnen wird — bis endlich Mohammed für diejenigen Fürbitte einlegt, für die er die Erlaubniss erhalten hat. Aber für den frommen Gläubigen wird Gott diese lange Zeit so erleichtern und verkürzen, dass sie ihnen schneller vergehen wird, als die Verrichtung eines einzigen Gebetes. Wenn nun endlich die Stunde des Gerichtes naht, da steigen Engel von gewaltigen Körpern und ungeheurer Grösse vom Himmel herab und stellen sich in Reihen auf rings um die Menschen, welche mit Angst und Zerknirschung ihres Looses harren. Dann beginnt das allgemeine Verhör und zuerst ladet der Allmächtige die Propheten vor und fragt sie: Was habt ihr geleistet? Sie entgegnen: Wir wissen es nicht; Du kennst es besser, o Allwissender! Hierauf citiren die Engel jeden einzelnen Menschen zum Verhör. Da erbeben die Glieder und umnachten sich die Geister vor Angst und Schrecken und mancher wünschte lieber gleich in die Hölle gesendet zu werden, als seine Schändlichkeiten und Verbrechen aufgedeckt zu sehen. Und so frägt Gott jeden Einzelnen, wie er sein Leben benutzt, was er mit seinem Wissen gewirkt, was er mit seinem Körper gethan und wie er sein Vermögen erworben und worauf er es verwendet habe. Und je nachdem der Mensch Rechenschaft ablegen kann oder nicht, spricht der Herr: „Ich verzeihe dir“ oder: „Nehmt diesen Knecht und werft ihn in das Höllenfeuer“. Wenn Himmel und Erde da über den Unglücklichen weinten, so wäre dies noch immer nicht genug gegenüber der Grösse dieses Unglücks.

Nach diesem Verhör scheiden sich die Menschen in drei Schaaren. Die erste umfasst jene, welche keine gute That aufzuweisen haben. Schwarze Hälse strecken sich aus dem Feuer hervor und picken sie auf, wie die Vögel die Körner aufpicken und die Flammen schlagen über ihnen zusammen.

Die zweite Schaar besteht aus jenen, die keine böse That

begangen haben; ihnen ruft ein Herold entgegen: Erhebt Euch, ihr Gottesdiener! Und da erheben sie sich und ziehen voll Freude in das Paradies ein. Aber eine dritte Schaar bleibt noch zurück; es ist die derjenigen, welche gute und böse Thaten zusammen begangen haben. Gott weiss wol, ob bei ihnen das Gute oder das Böse vorwiegt; aber er will, dass auch sie es wissen und dass sie, wenn er vergiebt, seine Huld und, wenn er straft, seine Gerechtigkeit anerkennen. Da wird nun die Wage aufgestellt und werden die Schriftrollen mit dem Verzeichnisse der guten und bösen Werke eines jeden hineingelegt und abgewogen.

Nach all diesen Schrecken steht aber noch einer der grössten bevor — es ist der himmlische Steg (ṣirât), der über das Höllenfeuer ins Paradies führt. Es ist dieser Steg feiner als ein Haar, dünner als die Schneide eines Schwertes. Wer in diesem Leben den Pfad des Rechtes wandelte, der schreitet mit Leichtigkeit hinüber; wer aber mit Sünden belastet ist, der gleitet beim ersten Schritte aus und stürzt hinab in den Höllenschlund, dessen Flammen ihm entgegenzüngeln und wo mit Zangen und Eisenhaken die Unglücklichen hinabgerissen werden.

Viele werden gerettet durch die Fürbitte der Propheten und Heiligen, die bei Gott zu ihren Gunsten sich verwenden. Vor allem aber ist es die Fürbitte Mohammeds, die allen Moslimen zu statten kommt[28]).

Im Paradiese aber ist ein Wasserbehälter (ḥauḍ), dessen Wasser süsser als Honig und weisser als Milch. Wer einmal davon getrunken hat, leidet nie mehr Durst. Es fliesst über Katarakten von Perlen und Korallen und rings herum stehen Becher und Pokale so zahlreich, wie die Sterne am nächtlichen Himmel.

Wenn die Verdammten in der Hölle ankommen, so ruft einer der Teufel (zabânijah): Wo ist der N. N., der sein Leben unnütz vergeudet hat? Da stürzen sie auf ihn mit eisernen Keulen, schlagen ihn zu Boden und schleppen ihn in die Feuerglut; dort verweilt er in endloser Qual. Feuer umgiebt ringsum

die Verdammten, ihr Trank, ihre Kost, ihr Gewand, ihre Lagerstätte, alles ist Feuer. Mit Keulen werden sie geschlagen, mit Ketten belastet; so wälzen sie sich in den Abgründen der Hölle herum. Ihre Köpfe sind von den Kolbenschlägen zerrissen, aus ihrem Munde rinnt der Eiter, der Durst zerreisst ihre Gedärme, ihre Augen fliessen auf die Wangen und das Fleisch löst sich von ihren Backen ab und allenthalben fallen ihre Haare und Fetzen von ihrer Haut herab. Aber so oft ihre Haut abgebraten ist, wächst ihnen eine frische nach. Ihre Gebeine sind fleischlos, aber die Seele haftet an den Nerven und Sehnen und diese knistern und schmoren in der Glut der Flamme.

Aber oben im Paradiese, da sitzen die Seligen mit glänzenden Gesichtern*), und trinken köstlichen Wein; sie sitzen auf Kanzeln (minbar) von Rubin unter Zelten von weissen Perlen auf grünen Damastteppichen; sie lehnen sich auf Ruhebetten am Rande murmelnder Bäche, die von Wein und Honig fliessen. Schöne Knaben und schwarzäugige Mädchen umgeben sie. Dort führen sie ein seliges Leben, das kein Kummer trübt und geniessen den Anblick des Allerhöchsten, von dem ihre Gesichter erglänzen. Gott überrascht sie mit abwechselnden Gnaden und was sie wünschen, ist ihnen gewährt. So verbleiben sie dort in Ewigkeit, ohne Furcht, ohne Kummer, unsterblich[29]).

Der Leser wird es uns wol nicht verargen, wenn wir hiemit unsere Schilderung der überirdischen Dinge beschliessen. Es wissen die mohammedanischen Theologen bis ins kleinste die Lustschlösser, die Gärten, die Flüsse des Paradieses, die dasselbe umgebende Mauer und eine Menge ähnlicher Dinge zu schildern; ganz besonders gern befassen sie sich mit dem Thron Gottes (ʿarsh), der wolverwahrten himmlischen Schick-

*) Im Talmud heisst es, dass die Gerechten im himmlischen Eden sitzen, mit strahlenumkränzten Häuptern und der göttlichen Glorie sich erfreuend. Nager: Die Religionsphilosophie des Talmud, p. 40.

salstafel (allauḥ almaḥfuẓ), dem Kalâm (calamus), womit hierauf geschrieben wird u. s. w. und man glaube nicht, dass solche Beschreibungen etwa von jungen poetischen Köpfen entworfen werden, nein, alte graubärtige Theologen sind es, die einer dem andern solche Dinge nacherzählen, durch einzelne Zusätze vermehren und mit tiefem Ernste angeblich wissenschaftliche Erörterungen hierüber anstellen.

Wie hoch steht hiegegen nicht der edle Schwärmer Sohrawardy mit seiner rein spiritualistischen Auffassung des jenseitigen Lebens! Wenn die Seelen, sagt er, den Körper verlassen haben, so trifft die Seelen der Verdammten die Qual ihrer eigenen Unwissenheit und der hässlichen, finsteren Form; es quält sie die Sehnsucht nach der sinnlichen Welt, von der sie doch für immer ausgeschlossen sind. Ihre Kräfte verlassen sie, und ihr Auge sieht nicht mehr, ihr Ohr hört nicht mehr. Das Licht der Sinnenwelt ist von ihnen abgeschlossen, aber auch das Licht der Gottheit dringt nicht zu ihnen. Verzweiflungsvoll irren sie in der Finsterniss; ausgeschlossen von beiden Lichtern werden sie überwältigt von dem Schrecken, dem Grauen, den Sorgen, der Angst, welche stets im Gefolge der Finsterniss sind*).

Man würde übrigens sehr sich täuschen, wenn man glaubte, dass diese Anschauungen etwa erst im späteren Islam entstanden. Ihre letzte Redaction erhielten sie allerdings erst im V. oder VI. Jahrhundert nach Mohammed; aber die zu Grunde liegenden Ideen stützen sich grösstentheils auf Traditionen, deren Entstehung ins erste Jahrhunderst fällt. Mit der Orthodoxie siegte der blinde Glaube über die Vernunft. Auf diesem Boden wucherte nun üppig die Saat des Aberglaubens

*) Hajâkil annur Cap. VI, fol. 35 v°. Auch in seiner Schrift: Ḥikmat alishrâk, fol. 80 v°. äussert er sich über die Freuden des Paradieses in derselben Weise, indem er sie ganz geistig auffasst und dabei seine Unabhängigkeit von der religiösen Ueberlieferung darlegt, indem er ausdrücklich bemerkt: gleichviel ob die Tradition Recht hat oder nicht, sawâ'an 'in kân annaklo ḥakkan 'au bâṭilan.

und des blinden Fanatismus und hiemit Hand in Hand entwickelte sich die mohammedanische Geistlichkeit zu einer fest geschlossenen, ehrgeizigen und herrschsüchtigen Kaste, die nun auf die ganze geistige Fortentwicklung des Volkes einen immer grösseren und immer verderblicheren Einfluss ausübt. Wie im Beginn des Islams die Furcht vor einem göttlichen Strafgericht als einer der Haupthebel bezeichnet werden muss, dessen Mohammed sich zu seinem Erfolg so gut zu bedienen wusste*), so ward dieselbe Idee auch jetzt wieder ein vorzügliches Werkzeug in den Händen der Ulemâs zur Beherrschung der Geister. Hölle und Teufel waren die grossen Schlagworte des Tages und die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes. Die Qualen der ersten, die List des Erzfeindes, wurden mit allem Aufwand kirchlicher Beredsamkeit und einer krankhaften Einbildungskraft geschildert[30]). Nur die strengste bis ins kleinste gehende Beobachtung des Gesetzes konnte vor der ewigen Verdammniss retten. Da aber das mohammedanische Gesetz mit seinen ceremoniellen Vorschriften bis in die kleinsten Details des täglichen Lebens sich erstreckt, so konnte schliesslich fast niemand mehr sicher sein, ob er nicht bei der unschuldigsten Handlung, bei der geringfügigsten Verfügung eine Sünde begehe und der ewigen Verdammung anheimfalle. Wie weit hierin die Ulemâs gegangen sein mögen, beweist die Aeusserung eines streng religiösen Schriftstellers des X. Jahrhunderts nach Mohammed, der besonders es betont, wie unrecht es sei, dass die Ulemâs so gern über die Strafe und Belohnung im ewigen Leben sprechen, als ob sie darüber zu verfügen hätten. Die Ulemâs, sagt er, sollen sich darauf beschränken, die religiösen Gebote und Verbote vorzutragen und zu predigen; was aber die Strafe und Belohnung im jenseitigen Leben anbelangt, so sei das Gottes Sache und nicht die ihrige**).

*) Sprenger: D. Leb. u. d. Leh. Moh., I, Kap. VII.; II. Kap. XV.

**) Sha'râny: Alanwâr alkodsijjah. Kap. II, S. 45. In einem Werke, das er zu Ende seines Lebens schrieb und Almyzân alchi-

Es dürfte für uns, die wir in einem verhältnissmässig glücklicheren Zeitalter leben, kaum möglich sein, uns eine genaue Vorstellung von der Gemüthsstimmung jener Generationen zu machen. Allein aus den vorhandenen Schriften jener Zeit können wir ersehen, dass nie vielleicht das Maass des Menschenglückes kärglicher zugemessen war, als damals. Eine abergläubische Furcht umnachtete die Gemüther und vergällte die Lust und Freude des Lebens. Die Schönheit der Natur, die Reize der Sinnenwelt wurden als eben so viele Versuchungen des Erzfeindes betrachtet. Immer mehr machte sich ein düsterer Fatalismus geltend und immer tiefer versank die Masse des Volkes in Verwilderung, Rohheit, thierischen Stumpfsinn, abergläubische Schwärmerei oder in einen form- und gehaltlosen Pantheismus. Der menschliche Geist bedarf, um zu leben, der freien und unbehinderten Entfaltung; dort, wo er in Fesseln geschlagen wird, siecht er dahin und erstirbt. Aber gerade dies ereignete sich allenthalben, wo die Religion aufhörte, Sache der grossen Menge, der Gesammtheit, der Gemeinde zu sein und statt dessen das Monopol einer dogmatisirenden Kaste ward. Jede geistige Fortentwicklung des Volkslebens wird hiemit erstickt; denn das Leben ist Bewegung und die Bewegung ist das Ergebniss bald des Zusammenwirkens, bald des Widerstreites der Kräfte. Stillstand ist gleichbedeutend mit Tod. Im Islam aber entwickelte sich die Hierarchie zu solch überwältigender Alleinherrschaft, dass sie alle anderen Geistesthätigkeiten der Menschen fast vollkommen ausschloss. Und wo immer im Völkerleben ein solcher Zustand eintritt, erfolgt entweder ein rasches Absterben oder ein Kampf der unterdrückten Geistesthätigkeit gegen die geistliche Autokratie und die von ihr ausgeübte Censur der Gedanken, der mit ihrem Sturze endet, und eine Wiedergeburt des geistigen und sittlichen Volkslebens zur Folge hat, das sich nun oft in wunderbar kurzer Zeit zu herrlicher Blüthe erhebt.

drijjah nannte, nimmt er den Ulemâs gegenüber eine weit versöhnlichere Haltung an. Almyzân, fol. 24 v°.

Die Geschichte bietet uns mehrere Beispiele hiefür. Keines aber ist belehrender und grossartiger als das, welches die Geschichte der Cultur in Schottland einerseits, in Spanien andererseits aufweist. In Schottland ward der Protestantismus in ähnlicher Weise, wie der spätere Islam zur alleinherrschenden Macht einer kastenmässigen Hierarchie über das Gewissen und den Verstand der Gläubigen. Man lese die beredten Seiten des jüngsten und grössten philosophischen Geschichtsschreibers*), um zu sehen, welche Aehnlichkeiten sich zwischen dem wilden Fanatismus und dem blinden Aberglauben der schottischen Prediger im XVII. Jahrhundert und jenen des Islams ergeben. Wenn man die Predigten jener protestantischen Geistlichen liest, wo sie die Schrecken der Hölle, die List des Satans, die Sündhaftigkeit der Welt in der grässlichsten Weise schildern und in den abscheulichsten Bildern und Gleichnissen förmlich schwelgen: so könnte man sich versucht halten, zu meinen, es seien Uebersetzungen aus den Schriften eines der Sittenprediger des Islams. Derselbe blinde Fatalitätsglaube, derselbe Hass gegen die Andersgläubigen, derselbe verzweiflungsvolle Hohn über die Welt und ihre verführerischen Reize tritt hier wie dort zu Tage. Die beiderseitigen Literaturen sind während dieser Epochen auch entschieden geistesverwandt. Predigten, Tractätlein, Glaubenslehren, theologische Spitzfindigkeiten sind die vorwiegenden Producte der schriftstellerischen Thätigkeit und die fast ausschliessliche geistige Nahrung des Volkes. Untersuchungen über die Topographie der Hölle**), über die Familienverhältnisse des Satans werden mit eben solchem Ernste hingenommen, als niedergeschrieben. In Schottland brach die namentlich von England aus geförderte moderne Cultur die Fesseln des Aberglaubens und eine

*) Buckle: History of civilization, Vol. V, Chap. XVIII ff., ganz besonders Chap. XIX.

**) Ibidem, p. 115. Ghazzâly: Ihjâ, III, p. 49, 50, wo von des Teufels Kindern und der jedem einzelnen zugewiesenen Aufgabe die Rede ist.

Reihe grosser Denker und edler Männer wirkten an der Erlösung ihres Volkes aus dieser geistigen Leibeigenschaft mit. Aber anders war es im Oriente. Ich will hier nur die Worte wiederholen, die ich vor Jahren niederschrieb, im Herzen des Orients, in einer seiner grössten Städte und umgeben von den Denkmalen einer grossen Vergangenheit.

„Ueberhaupt ist es ein bedauerliches Zeichen des noch immer nicht aus dem mittelalterlichen Schlummer erwachten Geisteslebens der Orientalen, dass die theologische Literatur nicht blos auf Kosten aller andern Fächer sich breit macht, sondern dass dieselbe die fast ausschliessliche Lectüre der gebildeten Klassen ist, und der blinde Glaubenseifer für die alleinseligmachende Religion des Islams dadurch noch immer genährt wird. Es ist im Oriente nicht so wie in Europa, wo Werke über Bibelexegese, über Religionsphilosophie, über Dogmatik und Patristik fast nur von Theologen und Fachgelehrten gelesen werden. Hier zu Lande sieht man Koranscommentare, theologische und dogmatische Werke, Traditionssammlungen und Commentare von allen Gebildeten lesen und studieren und nicht blos kostbare Jahre hierüber vergeuden, sondern es wird auch der Geist in dem engen Netzwerk streng mohammedanischer Dogmatik verstrickt und für immer einer freieren Weltanschauung verschlossen*).

Auch in Spanien wuchsen ähnliche religiöse Zustände hervor aus dem Schoosse des dort zu seiner vollen mittelalterlichen Blüthe herangereiften Katholicismus. Die christlichen Ulemâs herrschten dort nicht minder unumschränkt, als ihre fanatischen islamischen Vorgänger. Die Vertreibung der Araber brachte keine geistige Emancipation des Volkes mit sich, sondern eine wo möglich noch verschärfte Gewissenstyrannei. Aber dort trat keine Erlösung ein. Das Volk verkam und sank immer tiefer und der politische Verfall des Reiches, in dessen früheren Grenzen die Sonne nie unterging, ragt noch

*) Aegypten von A. v. Kremer, Leipzig 1863, II, 330.

in die Geschichte der Gegenwart herein und ist, wie es scheint, noch immer nicht zum Abschlusse gediehen.

Ganz dasselbe ist in den Ländern des Islams der Fall. Es sind diese beiden Reiche zwei alternden, halbverdorrten Bäumen zu vergleichen, um die rings frischer Nachwuchs emporstrebt, unter dessen üppigen Trieben sie mehr und mehr verschwinden. Beide leben noch, aber wer wagt es zu sagen, für wie lange und ob sie zu neuer Lebenskraft wieder erstarken werden. Nichts stirbt im Völkerleben, aber die Neugestaltungen und Umwandlungen erfolgen nicht überall in denselben Formen und Zeiträumen.

Anmerkungen zum zweiten Buche.

1) Viel scheint ʿÂïshah gelogen zu haben, die Lieblingsgattin Mohammeds, welche nach seinem Tode unter dem Titel: „Mutter der Gläubigen" eine religiös-politische Rolle spielte und bei jeder Gelegenheit in orakelhafter Weise irgend ein Wort des Propheten anzubringen wusste. Vgl. Sprenger: D. L. Moh., III, 73. Nächst ihr verdienen als grosse Lügner Wahb Ibn Monabbih, Solaiman Ibn Moḳâtil, Ḍaḥḥâk Ibn Mozâḥim, Soddy und der berühmte Kalby genannt zu werden. Vgl. Ibn Ḥazm, fol. 191 v°., dann Sprenger: D. L. M., II, 59. Viel fälschten auch die Mystiker. So erzählt Ibn Shâkir im ʿOjun attawârych von dem Sufy-Scheich Ibn Gahḍam, der im Jahre 414 H. starb, dass er im Verdachte stand, stark gelogen, ja selbst ganze Traditionen fabricirt zu haben. Dasselbe gilt von Abu Abd arraḥmân Solamy (Naisâbury), der eigens im Interesse der Sufy Traditionen verfertigte; er starb im Jahre 412 H. Auch die Shyiten liessen es daran nicht fehlen und erfanden Traditionen zu Gunsten Alys. Da die Abfassung der ersten grossen Traditionssammlungen in die Zeit der Abbasiden-Chalifen fällt, so musste ausserdem vieles unterdrückt werden, was der Familie ʿAbbâs nicht angenehm war.

2) Es war geradezu verboten, eine Tradition zu überliefern, die dem Ansehen des Propheten Eintrag thun konnte. So sagt Ḳâḍy ʿIjâḍ, ein bigotter, aber gelehrter und ehrenhafter Mann, in seinem Shifâ II, 275: Es erwähnt ein Autor, der über die allgemeine Uebereinstimmung der Moslimen schrieb, es sei allgemein giltiger Grundsaz, dass eine Tradition, welche eine Schmähung des Propheten enthält, weder weiter erzählt, noch gelesen, noch geschrieben werden dürfe und dass nichts derartiges unvertilgt gelassen werden solle. Gott segne, sagt Ḳâḍy ʿIjâḍ, unsere frommen Vorfahren, die aus der Geschichte der Feldzüge des Propheten und seiner Lebensereignisse viel ähnliches entfernten und nicht weiter überlieferten. — So wurde ein gewisser Ibn Ḥâtim zum Tode verurtheilt, weil er die Frömmigkeit des Propheten in Zweifel gezogen hatte. Shifâ II, 258.

3) Zorkâny († 1122 H. 1710 Ch.), der Verfasser eines sehr gelehrten Commentars über das Mowatta' des Mâlik, gedruckt in Kairo, bespricht diese Sitte und bestätigt, dass der vorwiegende Brauch der ältesten Theologen der war, die Lobpreisung des Propheten nach dem Basmalah nicht schriftlich anzuführen (Sharh almowatta', I, 11). Nur Moslim macht hievon eine Ausnahme. Vgl. auch Kitâb alaghâny ed. Kosegarten, dann Kitâb alma'ârif, wo die Worte zum Lobe des Propheten offenbar später von einem Copisten eingeschoben worden sind. Dasselbe ist bei Hamzah Isfâhâny der Fall; bei Wâkidy in seinem Buch der Feldzüge fehlt das Lob Mohammeds.

4) Die Frage, ob die Lobpreisung des Propheten im Gebete obligatorisch oder nur meritorisch sei, wurde von den Theologen ausführlich erörtert. Shâfi'y erklärt ein Gebet ohne Lobpreisung der Propheten für nutzlos, die älteren Theologen und Ueberlieferer, wie Abu Horairah, Ibn 'Abbâs, Gâbir, Ibn 'Omar, Abu Sa'yd Chodry, Abu Musâ Ash'ary, Abdallah Ibn Zobair erklärten hingegen die Lobpreisung des Propheten nicht als obligatorisch beim Gebete.

Die Alyden scheinen im eigenen Interesse und namentlich, um ihre politischen Pläne zu fördern, die Verehrung gegen den Propheten und seine Familie ganz besonders begünstigt zu haben. So wird von Abu Ga'far Mohammed I. Aly I. Hosain überliefert, dass er sagte: Wenn ich ein Gebet verrichte und hiebei nicht für den Propheten und seine Familie bete, so scheint es mir, dass mein Gebet nicht vollständig ist. Shifâ, II, 58—63.

Von Omar Ibn Aby Salamah wird überliefert, dass er sagte: Als Gott den Koranvers offenbarte, der da lautet: Gott will von Euch (d. i. die Familie des Propheten) den Schmutz (d. i. die Sünde) hinwegnehmen und Euch reinigen (Sur. 33,33), befand sich der Prophet in der Kammer der 'Omm Salamah; da rief er Fâtimah, Hasan und Hosain; Aly aber stand hinter ihm. Mohammed umhüllte sie mit einem Mantel und betete: O mein Gott! Dies ist meine Familie; nimm von ihnen den Schmutz (der Sünde) hinweg! Shifâ II, 47. Von Sa'yd I. Aby Wakkâs wird überliefert, dass, als Gott den Vers: Âjat almobâhalah offenbarte, der Prophet den Aly, dann Hasan, Hosain und Fâtimah rief und betete: O mein Gott! Dies ist meine Familie! — Natürlich suchten die Abbasiden solchen Ueberlieferungen auch ihrerseits ähnliche entgegenzustellen und erzählen in der That dasselbe, was oben von Aly und seiner Familie berichtet wird, von 'Abbâs und seinen Kindern. Shifâ II, 47, 48, 49. Vgl. über den Einfluss der Alyden auf die Tradition: Sprenger: D. L. M., II, 74, 129, n.

5) Das Grab Mohammeds war in der Kammer seiner Gattin 'Âïshah, welche fortfuhr daselbst zu wohnen. Doch ward das Grab durch eine Mauer davon getrennt. Erst unter dem Chalifen Walyd

wurde diese Grabstätte in die Moschee einbezogen und von diesem Augenblick an konnte niemand mehr dem Grabe sich nähern; denn es war ummauert und nur drei Guckfenster blieben offen. (So berichtet Samhudy.) Im Jahre 412 H. (1021 Ch.) machten zwei Christen im Auftrage des fatimidischen Chalifen Ḥâkim den Versuch, die Gebeine des Propheten zu stehlen. Mehrmals litt die Moschee durch Feuersbrunst. Bei einer solchen Gelegenheit wurde die Grabzelle (Ḥograh) geöffnet und man fand darin drei tiefe Gruben voll Schutt und Staub. Samhudy, ein Augenzeuge, will aber keine Spur von Grabstätten gesehen haben. Die Wahhabiten plünderten die Moschee und, wenn sich die Gebeine Mohammeds und seiner Gefährten noch in den Gräbern befanden, was nach Obigem bezweifelt werden muss, so ist es wahrscheinlich, dass sie dieselben nicht verschonten. Das Grab des Propheten dürfte also nach allem Anschein bei künftigen Beschauungen leer gefunden werden. Burton: Pilgrimage etc., II, 109, 144 ff.

6) Shifâ II, 85, wird eine Tradition von Ibn Omar angeführt, die lautet: Der Prophet sprach: Wer mein Grab besucht, hat Anrecht auf meine Fürbitte. Eine andere Version derselben Ueberlieferung ist folgende mit dem Isnâd von Ḳâdy ʿIjâḍ abwärts bis Nâfiʿ von Ibn Omar (auch von Mâlik I. Anas wird dieselbe Tradition überliefert). Der Gesandte Gottes sprach: Wer mich in Medyna besucht mit frommem Sinn (moḥtasiban vgl. über die Bedeutung dieses Wortes die Tradition im Mowaṭṭa' I, 212 Kapitel: Fyttarghyb fy-ṣṣalâti fy ramaḍân), dessen Fürsprecher bin ich am Tage des Gerichtes. — Die Sitte des Gräberbesuchs, die sicher schon im Heidenthum bestand, ward aber, wenn die hierauf bezüglichen Ueberlieferungen echt sind, anfangs von Mohammed eben als ein Rest des Heidenthums bekämpft. So soll er gesagt haben: Gott verfluche die Gräberbesucherinnen! Ferner: O mein Gott! Mache mein Grab nicht zu einem Götzenstein (waṭan), der augebetet wird! Gottes Zorn ist gewaltig gegen jene, welche die Gräber ihrer Propheten zu Moscheen machen. Diese letzte Tradition findet sich zwar schon im Mowaṭṭa' des Mâlik aufgenommen, ist aber morsal (Sharḥ almowaṭṭa' I, 313, 314). Shifâ II, 86, 87. Ghazzâly bemerkt in Uebereinstimmung hiemit, dass der Prophet den Gräberbesuch anfangs verboten, später aber gestattet habe. Iḥjâ IV, 608.

7) Ibn ʿAraby, Fotuḥât Cap. 15, bei Shaʿrâny II, 102, 103. Es werden übrigens noch verschiedene Unterabtheilungen angeführt. So scheint es eine allgemein verbreitete Ansicht zu sein, dass im Auftrage des Ḳotb alle Walys gewisse verschiedenartige Dienstleistungen zu versehen haben; man nennt sie dann Aṣḥâb addarak in Aegypten (vgl. Lane I, 318). Es sind dies Schutzpatrone gewisser Orte, die auch Aṣḥâb annôbeh (d. i. die Wächter) genannt werden.

Shaʿrâny erzählt uns in seinem Buche: Dorrat alghawwâṣ folgendes Abenteuer (fol. 57):

Eines Tages bat ich zusammen mit meinem Bruder Afḍal addyn unseren Scheich Aly Chawwâṣ um die Erlaubniss, nach dem Friedhof Ḳarâfah (bei Kairo) zu gehen, um die Gräber der Heiligen zu besuchen. Der Scheich verweigerte aber die Erlaubniss; denn die Aṣḥâb annôbeh wären heute, so sagte er, aus Westafrika (maghrib) und keine Aegypter. Wir vergassen, erzählt Shaʿrâny, die Worte des Scheichs und gingen auf die Ḳarâfah. Es überfiel uns aber eine solche Herzbeklemmung, dass wir schon glaubten sterben zu müssen. Was mich anbelangt, so trennte ich mich von meinem Bruder in Alt-Kairo in der Nähe der Regierungsgetreidemagazine und gleich darauf begegnete mir einer von ihnen (d. i. von den Aṣḥâb annôbeh) und es schien mir, als wollte mich die Seele verlassen. Mein Bruder Afḍal addyn aber stiess auf vier von ihnen. Zwei grüssten ihn, die anderen zwei aber fingen an ihm zu drohen. Er sprach da: Gott und sein Prophet sind stärker als ihr. Auf das hin liessen sie von ihm ab. Als wir nun zu unserem Scheich zurückkehrten, erzählt Shaʿrâny, und ihm unser Abenteuer mittheilten, sagte er: Danket Gott, dass ihr keinem von den grossen Wächtern begegnet seid; denn sonst wäret ihr unrettbar verloren gewesen. Wir frugen nun den Scheich, was wir denn zu thun hätten, um uns gegen die Aṣḥâb annôbeh zu schützen, wenn wir durch ihre Districte (adrâk) und Bezirke (chiṭaṭ) giengen. Er rieth uns, in solchem Falle stets bei Betretung eines solchen Ortes laut zu sprechen: Mit eurem Verlaub, o ihr Wächter des Stadtviertels N. N. (dastur jâ aṣḥâb alchaṭṭ alfolâny).

Ich beobachtete, sagt Shaʿrâny, von diesem Momente an immer diese Vorsicht; nur ein einziges Mal vergass ich darauf, als ich am Mâristân vorübergieng und da war mir plötzlich, als wäre hinter mir ein grosses Krokodil, das mich verschlingen wollte, und wie ich mich umdrehte, sah ich einen der Aṣḥâb annôbeh hinter mir mit struppigem Haar und Augen, wie glühende Kohlen; der schnauzte mich an und sprach: Erwache aus deinem Taumel! Dann liess er mich los und Gott sei dafür gepriesen!

Shaʿrâny berichtet in demselben Werke (fol. 70 v°.) noch über eine Art von Walys, die er Malâmijjah nennt; diese, sagt er, sind die vollendetsten Heiligen; denn sie befassen sich ausschliesslich mit frommen Werken, die niemand anderer vollbringen kann. Sie unterscheiden sich sonst aber in nichts von der grossen Masse des gemeinen Volks und leben unbekannt und verborgen in der Welt; nur Gott allein kennt sie und bewahrt ihnen das Kapital ihrer guten Werke, im Gegensatz zu jenen, deren äusserliche Frömmigkeit sie zum Gegenstande der allgemeinen Verehrung macht wodurch vielleicht ihr Lohn im jenseitigen Leben bereits hienieden anticipirt wird.

8) Madârig assâlikyn von Sha'rány, p. 35. Die Beichte ist bei den Sufys vorgeschrieben; denn der Moryd ist verpflichtet kein Geheimniss vor seinem Scheich zu haben und alle seine sündhaften Gedanken und Handlungen zu bekennen, aber nicht öffentlich, wie es bei einigen syrischen und maghribinischen Fakyr-Orden üblich ist, sondern nur unter vier Augen, Madârig, p. 15. Im Werk: Dorrat alghawwâṣ (fol. 78 v⁰.) heisst es: Ich frug den Scheich, ob es besser sei, die bösen Gedanken und Gelüste, die man gewöhnlich auszusprechen sich schämt, dem Scheich zu beichten oder sie ihm nicht durch die Zunge, wol aber im Herzen einzugestehen. Der Scheich entgegnete: Es ist besser, diese bösen Gedanken und Gelüste mündlich einzugestehen und dem Scheich zu beichten u. s. w.

9) An einer anderen Stelle sagt er treffend (Iḥjâ, I, 98): Aber diese Gelehrten, welche an der Welt hängen, verfolgen die seltsamsten juridischen Spitzfindigkeiten und ermüden nicht, Combinationen aufzustellen, die in alle Ewigkeit nicht sich verwirklichen oder, wenn das auch der Fall ist, doch anderen als ihnen vorkommen und wenn sie eintreffen, mehr als genug Leute vorfinden, die vollständig ihrer Aufgabe gewachsen sind. So vernachlässigen sie das, was ihnen am nächsten liegt und was durch Tag und Nacht, im Sinnen, Trachten und Dichten ihnen sich aufdrängt. Wie weit ist jener nicht von der Glückseligkeit entfernt, der seine eigenen wichtigsten Angelegenheiten wegen fremder verkauft, die noch dazu zweifelhaft sind und alles dies nur, weil er bei den Menschen lieber als bei Gott sich Wohlgefallen erwerben will und weil er sich sehnt, von einigen profanen Müssiggängern der hochwürdige, grundgelehrte Scheich N. N. genannt zu werden. — Man vergleiche hiemit auch den früher gegebenen Auszug aus dem Werke Hikmat alishrâḳ, wo die Theologenzunft ebenfalls ziemlich offen angegriffen wird.

10) Aehnliche Erscheinungen zeigten sich auch im türkischen Reiche. Im Jahre 1518 unter Sultan Selym I. trat in Kleinasien in der Umgegend von Tokat ein religiöser Schwärmer auf, der in einer Höhle sich aufhielt und die als Anzeichen des jüngsten Gerichtes betrachtete Ankunft des Mahdy zu erwarten vorgab. Er gewann grossen Anhang, und die Regierung sah sich genöthigt Truppen gegen ihn zu entsenden, die unter Oberbefehl des Statthalters von Rumelien bald dieser Erhebung ein blutiges Ende bereiteten. Hammer: Gesch. d. osman. Reichs, I, 798. Unter Sultan Mürâd III. (1574—1595) ward ein Scheich Ḥamzah hingerichtet, weil er allzu hohe Verehrung für Jesus hegte. Hammer, II, 594. Unter demselben Sultan erklärte sich in Constantinopel selbst ein Maghrebiner als Mahdy; er ward im Hofraume der Moschee des Sultans Bâjezyd auf den Pfahl geschlagen. Hammer, II, 568. Im Jahre 1596 gab sich ein alter Mann, der sich in den Kaffeehäusern Constantinopels herumtrieb, als Mahdy aus. Er ward gehenkt. Hammer, II, 639.

Fast um dieselbe Zeit (1598) erhob sich ein Empörer im Gebiete von Bagdad und Bassora, Namens Mobârekshâh, der sich gleichfalls als Mahdy ausgab und die Karawanen plünderte, so dass Truppen gegen ihn entsendet werden mussten. Hammer, II, 639. Im Jahre 1638 trat in Kleinasien fast in derselben Gegend, wo unter Sultan Selym schon ein angeblicher Mahdy sich gezeigt hatte, ein Derwisch auf, der für sich dieselbe Rolle in Anspruch nahm. Er brachte einige tausend Anhänger zusammen, mit welchen er den kaiserlichen Truppen erfolgreich ein Treffen lieferte, worin der Sandschak von Tirhala und Karahisar blieb. Die Regierungstruppen zogen weitere 3—4000 Mann an sich, schlugen ihn und nahmen den Mahdy sammt zwölf seiner Anhänger gefangen. Letztere glaubten, dass er unverwundbar sei und um diesen Aberglauben Lügen zu strafen, liess der türkische Befehlshaber ihm Riemen aus seiner Haut schneiden und dann jeden Finger einzeln abhauen. Der Schwärmer oder Betrüger blieb aber fest und sagte blos zum Henker: Lass dir Zeit! Hammer, III, 172. Noch im Jahre 1785 trat in Daghestan ein religiöser Schwärmer auf, Scheich Molla Manṣur, der den Islam reformiren wollte. Politisches Journal; December 1785, citirt in Becks deutscher Bearbeitung von Mouradgea d'Ohssons: Tableau général de l'empire ottoman I, 153. Note.

Ueber die bedeutend frühere religiöse Bewegung des Bâbâ Eliâs vgl. Hammer, I, 54, 55, 112, 167, dann: Abulfarag: Hist. Dynast., p. 479. —

11) Solche gemeinsame Wörter sind die Ausdrücke für Gott: êl, elôh, allâh (im Aethiopischen ist das Wort in Verlust gerathen und wird durch den Ausdruck: amlak d. i. Herr, Gebieter oder ĕgzyabḥêr, d. i. Herr der Weltgegenden ersetzt), für Tempel, Heiligthum, arab. ḥarâm, himjarisch-äthiopisch maḥram, für Opferstein, arab. naṣb, hebr. mazzebet (Wurz: n̈ b) auch nezyb (Säule, Stele); opfern: arab. ḏabaḥa, hebr. zâbaḥ, syr. dbâḥ, äthiop. himjar. zabĕha; Priester arab. kâhin, äthiop. kâhen, hebr. kôhen, syr. kohen; Gebet, beten: arab. ṣalâh^t, ṣallà, chaldäisch zelâ, syr. ẓaly, äthiop. ẓalôt. Letzteres Wort kommt schon auf einer himjarischen Inschrift vor, ist aber von Osiander nicht erkannt worden. Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch. XIX, 205, wo das Wort ẓaryt^m zu übersetzen ist durch: Gebet und ẓarytnâ: unser Gebet, von der äthiop. Wurzel ẓalaja, mit dem sehr gewöhnlichen Wechsel von l und r. —

12) Die Juden schieden, als sich neben dem in der heiligen Schrift enthaltenen Worte Gottes auch die Ueberlieferung ausbildete, das ganze Gesetz in zwei Theile, in die schriftliche Lehre (Bibel) und in die mündliche Lehre (Tradition). Die Beschäftigung mit jener nannten sie: lesen ḳara', die mit dieser: sagen, nachsprechen shanah. Aus dem ersten Wort bildete Mohammed den Ausdruck ḳorân, der in seinem Sinn so viel als Offenbarung bedeutet; aus

dem zweiten machten die Juden die Mishnah und Mohammed beging aus Unkenntniss den Fehler, auch diesen Namen sich anzueignen und zwar in der Form: matâny zu gebrauchen für die sogenannten Wiederoffenbarungen. Vgl. Sprenger: D. L. u. d. L. M., III, XXI; I, 462, dann: Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? Bonn, 1833, p. 58, 59.

Dass die ursprüngliche Bedeutung des Wortes korân so viel war als: Offenbarung, beweist die Tradition in Mowatta' I, 368, 369. (Kapitel: mâ gâ'a fy-lkor'ân. Dieselbe Tradition findet sich auch bei Bochâry 2193 (27).

13) Ich will nur ein Beispiel aufführen, um zu beweisen, wie wenig Osmân um den Islam sich kümmerte, wie viel hingegen um verwandtschaftliche Rücksichten. Ibn Aby Sarh (Abdallah I. Sa'd) nahm den Islam an und der Prophet bediente sich seiner als Secretär und liess durch ihn seine göttlichen Inspirationen (wahj) niederscbreiben. Dieses Amt hätte mehr als alles andere an den Propheten ihn fesseln sollen; aber es scheint, dass der Einblick, den er hiebei in das innere Getriebe der Prophetie that, seine Ueberzeuguug erschütterte, statt sie zu befestigen. Er ging durch und schloss sich seinen heidnischen Stammverwandten in Mekka an, denen er treu blieb, bis Mohammed Mekka eroberte. Um sein Leben zu retten, flüchtete er sich in das Haus des Osmân, dessen Milchbruder er war, wurde von Mohammed begnadigt und kehrte wieder in den Schooss des Islams znrück. Als Osmân Chalife ward, ernannte er ihn zu seinem Statthalter über Aegypten. Ibn 'Adâry ed. Dozy, p. 4. —

14) Ghâzzâly im Ihja II, 266, 267 überliefert eine Aeusserung von Sa'd (Ibn Aby Wakkâs), die Beachtung verdient, weil sie beweist, welchen Eindruck das neue Schauspiel eines blutigen Bürgerkrieges im Schoosse des Islams auf die besten und ältesten Moslimen machte, namentlich auf die geringe Anzahl jener, welche genug Einsicht besassen, um zu erkennen, dass es sich um nichts anderes als um einen Streit der leitenden Familien und nicht um eine Angelegenheit der Religion handelte. Als Sa'd aufgefordert ward, gegen Mo'âwijah sich zu erheben, entgegnete er: „Gebt mir zuerst ein Schwert, das zwei Augen hat, mit denen es sieht, und eine Zunge, mit der es spricht und mir den Ungläubigen bezeichnet, damit ich ihn tödte, sowie den Gläubigen, damit ich von ihm ablasse. In der That, wir sind Leuten vergleichbar, die auf einem deutlich erkennbaren Wege dahinziehen und plötzlich von einem Sandsturm überrascht werden; da verfehlen sie den Weg. Die einen sagen: Der Weg liegt rechts; da zogen sie in dieser Richtung und verirrten sich. Die anderen sagen, der Weg liege links. Aber als sie dahin zogen, verirrten sie sich ebenfalls. Andere liessen die Kameele niederliegen und warteten ab, bis der Weg wieder sicher zu erkennen sei, und erst als dies der Fall war, reisten sie weiter.

Sa'd enthielt sich wirklich aller Theilnahme an dem Bürgerkriege, zog sich auf sein 10 Meilen von Medyna entferntes Schloss 'Akyk zurück, wo er fern von allen öffentlichen Angelegenheiten bis zu seinem Tode verblieb. Wüstenfeld: Register etc. 395.

15) Dahaby sagt (citirt von Sha'rány in Jawâkyt, I, 118): In den Tagen des Ma'mun traf die Gottesgelehrten grosses Unheil; denn er war zwar ein trefflicher Kenner des Gesetzes (fakyh), er las aber die Werke der Philosophen, und das verleitete ihn, das Erschaffensein des Koran zu proclamiren. Wäre dies nicht geschehen, so würde er als einer der frömmsten, einsichtsvollsten, gebildetsten und grössten Herrscher zu gelten haben. Nach ihm herrschte sein Bruder Mo tasim, der abermals die Gottesgelehrten schwer prüfte und die Ansichten seines Bruders Ma'mun erneuerte. Dann kam Wâtik zur Regierung, der auf Anstiften des Kâdy Ibn Aby Dâwod die Gottesgelehrten abermals verfolgte. Zuletzt aber bekehrte er sich und bekannte sich zur Sonnah.

Sojuty in seiner Chalifengeschichte berichtet dasselbe von Wâtik.

16) Im Mawâkif sagt 'Ygy: Wenn wir auch die Bedeutung der Vernunft nicht in Abrede stellen, so ist doch der Nutzen des geoffenbarten Religionsgesetzes (shar') der, dass es jenes im Detail ausführt, was die Vernunft nur im Allgemeinen erkennen lässt, und dass es jenes kund thut, was die Vernunft nicht zu erkennen im Stande ist.

17) Ghazzâly: Ihjâ, I, 131 sagt: Eine Partei huldigte einer vermittelnden Ansicht (iktisâd) und liess die allegorische Erklärung zu in allem dem, was die Attribute Gottes betrifft; dies sind die Ash'ariten. Die Mo'taziliten gingen aber noch weiter und erklärten im allegorischen Sinne das Anschauen Gottes, sein Hören und Sehen. So erklärten sie auch Mohammeds Himmelfahrt allegorisch und behaupteten, dass dieselbe nicht körperlich stattgefunden habe; ebenso erklärten sie auch die Strafe im Grabe, die Waage, den Scheideweg und alles, was sich auf das jenseitige Leben bezieht. —

18) Vgl. Rosenzweig: Auswahl aus den Gedichten des grössten mystischen Dichters Persiens: Mewlana Dschelaleddin Rumi. Wien, 1838, p. X. Garcin de Tassy: Hist. de la lit. Hind. I, 415 sagt von dem neuindischen Reformator Ram Mohan Roï: Cette réforme consistait en une sorte de religion eclectique, dont les principes fondamentaux étaient la croyance en Dieu et en la vie future. On y considérait comme également respectables les hommes qui avaient propagé des doctrines religieuses fondées sur ces principes, Moïse et Jésus Christ, Vyaça et Mahomet; et comme également bons les livres ou étaient déposées ces doctrines le Pentateuque, l'Evangile, les Védas et le Coran. Cette doctrine n'est pas nouvelle, c'est celle des philosophes religieux de l'Orient nommés sofis.

19) So gründete zur Zeit Bâjazyds der Dichter Temennâjy eine freigeisterische Sekte (Gesch. d. osman. Dichtkunst von Hammer I, 215); so auch Scheich Miṣry mit dem Beinamen Nijâzy, Stifter des Ordens der Nijâzy-Derwische († H. 1111, Ch. 1699), der seine freisinnigen Lehren mit der Verbannung nach Lemnos büsste (Gesch. der osman. Dichtkunst, III, 589 und Gesch. des osman. Reichs, III, 694.

Ebenso predigte schon unter Sultan Mürâd II. (1421—1451) der türkische Dichter Nesymy die Lehren der Sufy von der Einswerdung des Menschen mit Gott, ward hiefür von den Ulemâs vor ein Inquisitionstribunal geladen und zu Aleppo zum Tode verurtheilt. Er ward geschunden. Hammer: Gesch. d. osman. Reichs, I, 381.— Erwähnung verdient auch der Fall Ḳâbiẓ Effendys, eines angesehenen Gesetzesgelehrten in Constantinopel, der unter Süleiman I. lebte. Derselbe beschäftigte sich viel mit dem Studium fremder Religionen und besonders des Christenthums. Er ging so weit, letzteres höher zu stellen, als den Islam. So berichten wenigstens die officiellen türkischen Hofchronisten. Nach aller Wahrscheinlichkeit aber betrachtete er im Sinne der Sufys alle Religionen als ebenbürtig und verehrte alle Propheten. Er hatte den Muth, seine Ueberzeugung offen auszusprechen und ward desshalb vor ein geistliches Tribunal gestellt. Bei seinem Verhöre hielt er die Behauptung aufrecht, dass die meisten Lehren des Islams (seiner Zeit) dem Sinne des Korans widersprechen und brachte seine theologischen Richter in solche Wuth durch seine feste und gewandte Vertheidigung, dass sie ihn kurzweg zum Tode verurtheilten. Der bei der Sitzung anwesende Grosswezyr that insofern ihrem Fanatismus Einhalt, als er ihr Urtheil für nichtig erklärte, indem niemand zum Tode verurtheilt werden könne, der nicht seines Verbrechens überwiesen sei. Auf Befehl des Sultans war ein zweites Verhör anberaumt, zu dem er den Mufty und den Grosskady (Stambul Ḳâḍysy) beizog. Dem Mufty gelang es, wie die officiellen Geschichtschreiber berichten, Ḳâbiẓ Effendys Beweise zu entkräften und ihn des Unglaubens zu überführen. Er ward nun aufgefordert, seine Irrlehren abzuschwören und als er dies verweigerte, erfolgte das Todesurtheil, welches allsogleich vollzogen ward. (H. 933, Ende November 1526). Vgl. d'Ohsson I. 93 ff. Hammer: Gesch. d. osman. Reichs, II, 59. — Etwa hundert Jahre später (1603) wurde der Professor Ṣâry Abdarraḥmân Effendy, bekannt unter dem Beinamen Nâdâshly, ebenfalls hingerichtet, weil er freigeisterische Ansichten vertrat. Er leugnete die Auferstehung, das jüngste Gericht, Paradies und Hölle, Strafe und Belohnung (im jenseitigen Leben); er meinte, dass die Welt nie aufhöre zu bestehen. Hammer: Gesch. d. osman. Reichs, II, 663, 664.

20) In dem Buche Morshid azzowwâr, d. i. Wegweiser der Gräberbesucher (am Friedhofe des Moḳaṭṭam bei Kairo) sind verschie-

dene Vorschriften enthalten über das Benehmen beim Gräberbesuche. So heisst es, fol. 6 v°.: Abu Horairah sagt: Geht jemand von euch an dem Grabe eines Bekannten vorüber und spricht den Gruss: „assalâmo ʿalaikom", so giebt ihm der Todte den Gruss zurück. Kann man sich aber dem Grabe nicht gut nähern, so grüsse man von der Ferne. — Das Koranlesen zum Besten der Todten wird als äusserst verdienstlich anempfohlen. So erzählt ein frommer Mann: Als meine Mutter starb, die eine sehr fromme Frau war, pflegte ich jede Nacht tausendmal den Koransvers zu lesen, der lautet: Sprich: Er, der Gott (ist) einer! Dann setzte ich hinzu: Mein Gott, ich bitte dich, mein Gebet anzunehmen und das Verdienst davon meiner verstorbenen Mutter zukommen zu lassen. So hielt ich es fünf volle Jahre; da las ich eine Nacht fünfhundert Mal die Surah 112 des Korans zum Besten meiner Mutter. Dieselbe Nacht erschien sie mir im Traume in neuen Gewändern und mit fröhlicher Miene und sprach: Gott segne dich, mein Sohn! Deine mir gewidmeten Gebete sind zu mir gekommen; höre nicht auf das Gerede jener, die da sagen, dass den Todten die ihnen dargebrachten Geschenke nicht zukommen. Fahre fort für mich zu beten; wenn auch nicht immer so viel, so unterlasse es doch nie ganz. (ibid. fol. 8, 9).

Das Koranlesen ersetzt also im Islam das zur Zeit des Heidenthums am Grabe dargebrachte Thier- oder Menschenopfer. — Man darf auch auf dem Grabe eines Moslims nicht sitzen, indem dies den Verstorbenen verletzt. Es wird hierüber ein Wort des Propheten angeführt, welches lautet: Wenn einer von euch auf einer glühenden Kohle sitzt, so brennt sie ihn durch sein Gewand bis auf die Haut; aber es ist minder nachtheilig für ihn, als wenn er auf dem Grabe eines Moslimen sitzt. Morshid fol. 6 r°. Es erinnert dies an die Heiligkeit des Grabes bei den Alten: Toucher du pied même par mégarde une sépulture était un acte impie, pour lequel il fallait apaiser le mort et se purifier soi-même. Fustel de Coulanges: La Cité antique, p. 34.

Es genügen die obigen Auszüge aus dem Werke Morshid azzowâr, um zu beweisen, wie selbst noch im späteren Islam die ursprünglich heidnische Idee von der Anwesenheit der Seele im Grabe sich erhalten hat. Das Werk Morshid etc. ward, wie ich vermuthe, im VII. Jahrhundert H. zusammengestellt und giebt eine genaue Schilderung aller damals üblichen Gebräuche.

Das arabische Grab hat wie das griechische und römische am oberen Ende eine Oeffnung laḥd genannt und durch diese sollen, wie man glaubt, die Gebete und Segenssprüche der Hinterbliebenen zum Todten dringen. Vgl. Kremer: Topographie von Damascus, in den Denkschriften der Wiener Akademie, II, 18 des Separatabdruckes. —

21) Nach einer Tradition bei Moslim, welche lautet: Das Blinken der Schwerter über dem Haupte genügt als Beweis (der Recht-

gläubigkeit); [Kafà bibârikat issojufi ʿalà râsihi shâhidan]. Shaʿrâny, Jawâkyt, II, 174. In ihrer gewöhnlichen spitzfindigen Weise behandeln die Theologen sehr eingehend die Frage, wie denn die Strafe des Grabes an jenen stattfände, deren Körper verbrannt, oder von wilden Thieren verzehrt worden seien. Vgl. auch Wahl: Der Koran. Halle, 1828, p. 525, 526. Shaʿrâny, Jawâkyt, II, 173.

22) Nasafy sagt in seiner Schrift Bahr alkalâm: Die Seelen zerfallen in vier Klassen:

1. Seelen der Propheten. Diese nehmen, sobald sie die Körper verlassen haben, ihre natürliche Gestalt (wieder) an. Doch duften sie von Moschus und Kampher, sie ergötzen sich im Paradiese und essen dort; während der Nächte nehmen sie ihren Aufenthalt bei den Kronleuchtern, die unter dem Throne Gottes aufgehängt sind.

2. Die Seelen der Märtyrer. Sobald sie ihre Körper verlassen haben, nehmen sie in dem Schlunde grüner Vögel ihren Aufenthalt, die im Paradiese wohnen und dort sich erquicken. Die Nächte bringen sie bei den Kronleuchtern zu unter dem Throne.

3. Die Seelen der frommen Moslimen. Sie lustwandeln im Paradiese, wo sie aber weder essen noch anderswie etwas geniessen dürfen; sondern nur die Freude des Anblicks haben.

4. Die Seelen der gottlosen Moslimen. Sie haben ihren Aufenthalt in der Luft zwischen Himmel und Erde. — Ueber die Aufbewahrung gläubiger Seelen in den Kehlen grüner Vögel vgl. Ihjà, IV, 215.

Dass die Auffassung der Seele als Vogel eine heidnische Vorstellung ist, geht aus der Stelle Masʿudys hervor in den Prairies d'or, III, 311. — Die Ansicht, dass die Seelen der Frommen in Gestalt grüner Vögel unter dem Throne Gottes ihren Aufenthaltsort haben, ist durch Vermengung eines altarabischen Aberglaubens mit einer talmudischen Idee entstanden. Die heidnischen Araber glaubten, dass die Seele in einen Vogel sich verwandle und im Talmud heisst es (Sabbath 153a): Die Seelen der Gerechten sind verborgen unter dem Throne der Herrlichkeit. Nager: Religionsphilosophie des Talmud. Leipzig 1864, p. 39.

23) Ghazzâly: Tahâfot, fol. 73. Die Beweisführung ist wie folgt: Die Vernichtung der Seele könnte nur erfolgen:

1. Durch die Auflösung des Körpers mittelst des Todes.

2. Durch ein Gegentheil, das sie aufhebt.

3. Durch die Allmacht des Schöpfers. Falsch aber ist es, dass der Tod des Körpers auch die Vernichtung der Seele zur Folge habe; denn der Körper ist nichts anderes als ein Werkzeug der Seele, dessen sie sich nach ihrem Belieben bedient. Das Zugrundegehen des Werkzeugs involvirt aber keinesweges auch das Zugrundegehen des Werkmeisters: es sei denn, dass beide mit einander unauflösbar

vereinigt wären, wie die Thierseelen oder die körperlichen Kräfte. Die Menschenseele aber übt eine vom Körper selbstständige Thätigkeit aus und eine andere, worin sie vom Körper abhängig ist. — In die letztere Klasse gehören die Einbildungskraft, die Sinneswahrnehmungen, die Begierden, der Zorn; und diese Thätigkeiten erlöschen mit der Auflösung des Körpers. In die erste Klasse gehören aber die abstracten Geistesthätigkeiten, welche unabhängig vom Materiellen sind und der Beihülfe des Körpers nicht bedürfen, ja sogar eher durch ihn erschwert und behindert werden.

Nachdem nun auf diese Art bewiesen ist, dass die Seele eine vom Körper unabhängige Thätigkeit auszuüben vermag, so ist sie auch in Betreff ihrer Fortdauer vom Körper unabhängig u. s. w. —

Was den zweiten Fall anbelangt, so ist er unmöglich; denn die Substanzen (gawâhir) haben kein Gegentheil und sind unvergänglich, indem nur die Accidentia zu Grunde gehen. — In Bezug auf den dritten Fall, nämlich, dass die Seelen durch göttliche Allmacht vernichtet werden, so ist zu bemerken, dass das Nichts kein Gegenstand ist und dass dessen Eintreten in Folge der Allmacht also undenkbar sei. Tahâfot, fol. 91.

24) Im Judenthume ist der Glaube an die Teḥijat hametym d. i. die Wiederbelebung der Todten ein Glaubensartikel. Vgl. Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Bonn 1833, p. 73. Vgl. auch: Tugend- und Rechtslehre nach den Principien des Talmud von Hirsch B. Fassel, Wien 1848, p. 233, der sich bemüht mit Benützung des Maimonides die „Teḥijat hametym" geistig zu erklären. Man lese auch Geiger: Das Judenthum und seine Geschichte I, p. 97 (2. Auflage).

Bekanntlich ist die Auferstehungslehre nicht jüdischen, sondern persischen Ursprungs, wie schon Röth nachgewiesen hat in seiner: Geschichte unserer abendländischen Philosophie, I, 432, 433. — Im alten Testament hat die Auferstehungslehre keinen Halt; sie ist ein Dogma, das erst später unter dem Einfluss des Parsismus sich entwickelte. Der Pentateuch erkennt nur die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes an, aber nicht die Auferstehung der Leiber, welche erst im Talmud erscheint. Vgl. Religionsphilosophie des Talmud von Nager, Leipzig 1864, p. 36, 37. —

25) Mawâḳif, p. 251. Doch folgten viele den Ansichten der Freidenker. Es erhellt dies implicite aus 'Ygys eben angeführten Worten. ʿAllâf, der lehrte, dass alle Bewegung im Paradies und in der Hölle aufhöre und vollständige Ruhe herrsche, dürfte auch zu dieser Partei gehört haben. Vgl. Shahrastâny, I, 50. Steiner in seiner Schrift über die Moʿtaziliten, p. 79 geht wol zu weit, wenn er glaubt, dass diese ganz bei der orthodoxen Ansicht stehen geblieben seien. Zwei Schüler des Naẓẓâm stellten Lehren auf über das jenseitige Leben, die entschieden antidogmatisch waren.

26) Ganz in derselben Weise sucht Ghazzâly zu vermitteln. Er sagt Iḥjâ IV, 312: Die Wirkung des Feuers, das die Stoffe verbrennen muss, ist eine absolute Nothwendigkeit (gabr maḥḍ), die Wirksamkeit Gottes hingegen ist absolute Selbstbestimmung. Die Thatkraft des Menschen steht nun zwischen diesen beiden Extremen; denn sie geht aus der Verbindung der Nothwendigkeit mit der Selbstbestimmung hervor. Die Denker ('ahl ḥakk) stellten hiefür eine dritte Kategorie auf und nannten sie nach Maassgabe des Korans „das Verdienst (kasb)". Dies hebt weder die Nothwendigkeit noch die Selbstbestimmung auf, sondern vereinigt beide in sich. An einer anderen Stelle (Iḥjâ, I, 141) sagt er: (Es ist ein Glaubensprincip), dass die Handlungen der Menschen, wenn auch davon das Verdienst ihnen zukömmt, doch nichts desto weniger Ausflüsse des göttlichen Willens sind.

27) Der Prophet soll folgende Anzeichen des Endes der Welt angegeben haben:

1. Ein schwarzer, dichter Rauch, der die ganze Erde bedeckt.
2. Die Erscheinung des Antichrists.
3. Die Erscheinung des Thieres der Erde (dâbbat alarḍ), welches in seiner Hand den Stab des Moses und den Siegel Salomons haben wird.
4. Das Aufgehen der Sonne im Westen.
5. Die Ankunft Jesu Christi.
6. Der Durchbruch des Dammes von Jâgug und Mâgug (Gog und Magog der Bibel).
7. Die Erschütterung des Orients und Occidents.
8. Die Umstürzung Arabiens.
9. Ein schrecklicher Weltbrand, der in Jemen beginnen wird.

D'Ohsson, I, 231.

28) Man vergleiche hiemit das bereits früher über die Fürbitte Mohammeds Gesagte. Die Idee, dass jeder Moslim schliesslich Dank der Fürbitte des Propheten ins Paradies kommen müsse, hat furchtbar viel Unheil im orthodoxen Islam gestiftet. Freier und edler waren die Sufys, welche die Herzensreinheit als erste Bedingung aufstellten und von der alleinseligmachenden Kraft des Islams nicht viel hielten, ein Gedanke, dem schon der grosse mystische Dichter Feryd eddyn ʿAṭṭâr in seinem Pendnâmeh Ausdruck verleiht, wo er von den Bedingungen zur Erlangung der ewigen Seligkeit sagt:

Drei Eigenschaften sind es gewiss:
Wer sie besitzt, kommt ins Paradies;
Ein dankbar Gemüth uud frommer Duldersinn
Verklären das Herz mit Tugendgewinn,
Und wer zerknirscht die Sünde bereut,
Der wird auch durch Gott von der Hölle befreit.

Wer Gottesfurcht im Busen nährt,
Dem wird auch Vergebung der Sünden gewährt;
Wer Mühsal erträgt fort und fort,
Den führe auch Gott in des Paradieses Hort.
Auf Gottes Erbarmen sei dein Hoffen gestellt
O Knabe, und fürchte nicht die böse Welt!

Uebrigens legte man später, als die Ulemâs immer grössere Bedeutung sich zu erwerben suchten, auch der Fürbitte dieser grosse Wirksamkeit bei und reihte ihre Fürbitte unmittelbar an jene der Propheten. So heisst es in dem kleinen Credo im Mostaṭrif (p. 7): „Es ist Pflicht zu glauben an die Fürbitte der Propheten, an die Fürbitte der Ulemâs nnd die der Märtyrer." Hier haben die Ersteren sich also sogar schon den Vortritt vor den Märtyrern zu sichern gewusst. Der alte Islam kennt eine solche Fürbitte der Ulemâs nicht und auch bei Ghazzâly finde ich nichts ähnliches. —

29) Alles auszugsweise bearbeitet nach Ghazzâly: Iḥjâ, IV, 634—666. Ueber die Schilderung des Paradieses und der Hölle, der Anzeichen des jüngsten Tages, des Gerichts, über die Waage, das himmlische Wasserbecken, die Scheidewand ('aʿrâf) vgl. Rosenöl (von Jos. v. Hammer) Stuttgart 1813, Bd. II, p. 300 ff. Es stimmen in der sinnlichen Auffassung der Genüsse des Paradieses alle rechtgläubigen Autoren überein. Nach Ghazzâly, Iḥjâ, IV, 670, ist das Hauptvergnügen der Gläubigen im Paradiese „iḳtiḍâḍ al'abkâr". Nach Ibn ʿAraby [in den Fotuḥât bei Shaʿrâny, Jawâḳyt, II, 235] lässt Gott den Gläubigen prächtige Diners serviren. Man speist daselbst vortrefflich — ibid. p. 243. Alle sinnlichen Genüsse werden daselbst empfunden. Ibn Ḥazm, fol. 198 r°., 199 v°., fol. 200 r°. Ghazzâly: Tahâfot, fol. 97. Nur Sohrawardy fasst die Freuden des Paradieses ganz geistig auf. Ḥikmat alishrâḳ, fol. 80 v°. —

30) Iḥjâ, III, 49, Kapitel über die Versuchungen des Satans. Der Teufel spielte von jeher im Islam eine wichtige Rolle. Im Werke: Arâïs heisst es: Gott befahl dem Teufel sich dem Johannes, Sohne des Zacharias, vorzustellen und ihm über alles Rede und Antwort zu geben. Satan erschien nun vor Johannes; um sein Haupt flogen Fledermäuse, um seine Lenden hingen auf jeder Seite Blasbälge und an den Füssen hatte er Ringe mit Schellen. Johannes frug ihn um den Zweck dieser Dinge. Da entgegnete er: Mit den Fledermäusen (chaṭâṭyf) verwirre ich (achṭif) den Verstand der Menschen und mit den Schellen klirre ich, damit sie singen. — Wann bist du am meisten den Menschen gefährlich? frug Johannes. — Wenn sie der Speise und des Trankes voll sind. — Wohlan, sagte Johannes, so will ich mich nie mehr satt essen. —

Und ich, sagte der Teufel, will nie mehr einem Menschen einen Rath geben. Arâïs, p. 44. —

26) Ganz in derselben Weise sucht Ghazzâly zu vermitteln. Er sagt Ihjâ IV, 312: Die Wirkung des Feuers, das die Stoffe verbrennen muss, ist eine absolute Nothwendigkeit (gabr mahd), die Wirksamkeit Gottes hingegen ist absolute Selbstbestimmung. Die Thatkraft des Menschen steht nun zwischen diesen beiden Extremen; denn sie geht aus der Verbindung der Nothwendigkeit mit der Selbstbestimmung hervor. Die Denker ('ahl hakk) stellten hiefür eine dritte Kategorie auf und nannten sie nach Maassgabe des Korans „das Verdienst (kasb)“. Dies hebt weder die Nothwendigkeit noch die Selbstbestimmung auf, sondern vereinigt beide in sich. An einer anderen Stelle (Ihjâ, I, 141) sagt er: (Es ist ein Glaubensprincip), dass die Handlungen der Menschen, wenn auch davon das Verdienst ihnen zukömmt, doch nichts desto weniger Ausflüsse des göttlichen Willens sind.

27) Der Prophet soll folgende Anzeichen des Endes der Welt angegeben haben:

1. Ein schwarzer, dichter Rauch, der die ganze Erde bedeckt.
2. Die Erscheinung des Antichrists.
3. Die Erscheinung des Thieres der Erde (dâbbat alard), welches in seiner Hand den Stab des Moses und den Siegel Salomons haben wird.
4. Das Aufgehen der Sonne im Westen.
5. Die Ankunft Jesu Christi.
6. Der Durchbruch des Dammes von Jâgug und Mâgug (Gog und Magog der Bibel).
7. Die Erschütterung des Orients und Occidents.
8. Die Umstürzung Arabiens.
9. Ein schrecklicher Weltbrand, der in Jemen beginnen wird.

D'Ohsson, I, 231.

28) Man vergleiche hiemit das bereits früher über die Fürbitte Mohammeds Gesagte. Die Idee, dass jeder Moslim schliesslich Dank der Fürbitte des Propheten ins Paradies kommen müsse, hat furchtbar viel Unheil im orthodoxen Islam gestiftet. Freier und edler waren die Sufys, welche die Herzensreinheit als erste Bedingung aufstellten und von der alleinseligmachenden Kraft des Islams nicht viel hielten, ein Gedanke, dem schon der grosse mystische Dichter Feryd eddyn ʿAttâr in seinem Pendnâmeh Ausdruck verleiht, wo er von den Bedingungen zur Erlangung der ewigen Seligkeit sagt:

Drei Eigenschaften sind es gewiss:
Wer sie besitzt, kommt ins Paradies;
Ein dankbar Gemüth uud frommer Duldersinn
Verklären das Herz mit Tugendgewinn,
Und wer zerknirscht die Sünde bereut,
Der wird auch durch Gott von der Hölle befreit.

Wer Gottesfurcht im Busen nährt,
Dem wird auch Vergebung der Sünden gewährt;
Wer Mühsal erträgt fort und fort,
Den führe auch Gott in des Paradieses Hort.
Auf Gottes Erbarmen sei dein Hoffen gestellt
O Knabe, und fürchte nicht die böse Welt!

Uebrigens legte man später, als die Ulemâs immer grössere Bedeutung sich zu erwerben suchten, auch der Fürbitte dieser grosse Wirksamkeit bei und reihte ihre Fürbitte unmittelbar an jene der Propheten. So heisst es in dem kleinen Credo im Mostaṭrif (p. 7): „Es ist Pflicht zu glauben an die Fürbitte der Propheten, an die Fürbitte der Ulemâs nnd die der Märtyrer.“ Hier haben die Ersteren sich also sogar schon den Vortritt vor den Märtyrern zu sichern gewusst. Der alte Islam kennt eine solche Fürbitte der Ulemâs nicht und auch bei Ghazzâly finde ich nichts ähnliches. —

29) Alles auszugsweise bearbeitet nach Ghazzâly: Iḥjâ, IV, 634—666. Ueber die Schilderung des Paradieses und der Hölle, der Anzeichen des jüngsten Tages, des Gerichts, über die Waage, das himmlische Wasserbecken, die Scheidewand ('aʿrâf) vgl. Rosenöl (von Jos. v. Hammer) Stuttgart 1813, Bd. II, p. 300 ff. Es stimmen in der sinnlichen Auffassung der Genüsse des Paradieses alle rechtgläubigen Autoren überein. Nach Ghazzâly, Iḥjâ, IV, 670, ist das Hauptvergnügen der Gläubigen im Paradiese „iḳtiḍâḍ al'abkâr“. Nach Ibn ʿAraby [in den Fotuḥât bei Shaʿrâny, Jawâḳyt, II, 235] lässt Gott den Gläubigen prächtige Diners serviren. Man speist daselbst vortrefflich — ibid. p. 243. Alle sinnlichen Genüsse werden daselbst empfunden. Ibn Ḥazm, fol. 198 r°., 199 v°., fol. 200 r°. Ghazzâly: Tahâfot, fol. 97. Nur Sohrawardy fasst die Freuden des Paradieses ganz geistig auf. Ḥikmat alishrâḳ, fol. 80 v°. —

30) Iḥjâ, III, 49, Kapitel über die Versuchungen des Satans. Der Teufel spielte von jeher im Islam eine wichtige Rolle. Im Werke: Arâïs heisst es: Gott befahl dem Teufel sich dem Johannes, Sohne des Zacharias, vorzustellen und ihm über alles Rede und Antwort zu geben. Satan erschien nun vor Johannes; um sein Haupt flogen Fledermäuse, um seine Lenden hingen auf jeder Seite Blasbälge und an den Füssen hatte er Ringe mit Schellen. Johannes frug ihn um den Zweck dieser Dinge. Da entgegnete er: Mit den Fledermäusen (chaṭâṭyf) verwirre ich (achṭif) den Verstand der Menschen und mit den Schellen klirre ich, damit sie singen. — Wann bist du am meisten den Menschen gefährlich? frug Johannes. — Wenn sie der Speise und des Trankes voll sind. — Wohlan, sagte Johannes, so will ich mich nie mehr satt essen. —

Und ich, sagte der Teufel, will nie mehr einem Menschen einen Rath geben. Arâïs, p. 44. —

Von dem frommen Scheich Abd alkâdir Gylâny wird erzählt, dass ihm eines Tages ein gewaltiges Licht erschien, das den ganzen Horizont einnahm und eine Stimme rief: Ich bin dein Gott und enthebe dich von der Beobachtung der sittlichen und religiösen Vorschriften (takâlyf); wenn du willst, so bete mich an! Da rief der Scheich: Verflucht seiest du Elender! Und siehe, das Licht verwandelte sich in dichte Finsterniss, die Gestalt löste sich in Rauch auf und der Verdammte sprach: O Scheich Abd alkâdir, deine Gotteskenntniss hat dich aus der Versuchung gerettet. Shaʿrâny; Jawâkyt, I, 158. Von dem frommen Asceten Sahl Tostary wird eine wissenschaftliche Discussion über Koransexegese überliefert, die er mit dem Teufel gehabt haben soll. Shaʿrâny, ibid., I, 74, 75. Die Unterredung endete damit, dass der Ascete die überlegene Wissenschaft des Teufels anerkannte. Dieselbe Erzählung wiederholt Shaʿrâny in einem anderen Buche, das den Titel: Alkibryt alahmar führt und ein Auszug aus den Werken des Ibn ʿAraby ist. Alkibryt, p. 113.

Drittes Buch.

Die Staatsidee des Islams.

I. Die patriarchalische Epoche.

Mohammed wollte eine neue Religion stiften und es gelang ihm; aber zugleich gründete er ein neues und höchst eigenthümliches Staatswesen. Er wollte anfangs seine Landsleute nur zu dem Glauben an den e i n e n Gott, an Allâh bekehren; aber er stürzte hiemit auch die alte Verfassung seiner Vaterstadt und setzte an die Stelle der aristokratischen Stammverfassung, wo die öffentlichen Angelegenheiten von den herrschenden Familien gemeinsam geleitet wurden, eine absolute, theokratische Monarchie, an deren Spitze er als Stellvertreter Gottes auf Erden stand. Noch vor seinem Hinscheiden hatte fast ganz Arabien sich ihm unterworfen; Arabien, das nie e i n e m Fürsten gehorcht hatte, stand plötzlich als nationale Einheit da und huldigte dem Willen eines unumschränkten Gebieters. Aus den hunderterlei kleineren und grösseren Stämmen, die unaufhörlich unter einander in blutiger Fehde lagen, schuf Mohammeds Wort eine Nation. Die Idee der gemeinsamen Religion mit einem gemeinsamen Oberpriester verband die verschiedenen Stämme zu einem politischen Organismus, der sich mit überraschender Schnelligkeit seine eigenthümlichen

Lebensformen schuf. Aber auch nur eine mächtige Idee konnte diese Erfolge haben. Denn es musste das Princip des Völkerlebens im arabischen Heidenthum: das Stamm- und Clanwesen zuerst, wenn auch nicht ganz gebrochen — es wäre dies unmöglich gewesen — so doch dem Gedanken der religiösen Zusammengehörigkeit untergeordnet werden.

Das grosse Werk glückte und als Mohammed starb, herrschte über den bei weitem grössten Theil Arabiens ein Gottesfrieden, wie ihn die beutelustigen und rachsüchtigen Stämme bisher wol nie gekannt hatten. Die Religion hatte sie versöhnt. Dennoch lebte der alte Stammessinn und Clangeist, wenn auch durch das religiöse Gesetz zurückgehalten und besonders gegen die Andersgläubigen gerichtet, mit unverminderter Kraft fort und die ganze fernere Entwickelung der arabischen Geschichte ist das Ergebniss des Zusammenwirkens und des Widerstreits dieser beiden Triebfedern, welche den Geist des arabischen Volkes mit unwiderstehlicher Kraft beherrschten.

Die Bevölkerung Arabiens bestand zur Zeit, als Mohammed erschien, aus zwei verschiedenen Elementen, nämlich Nordarabern, Ismâʿyliten, auch ʿAdnâniten genannt nach ihrem mythischen Stammvater ʿAdnân — und Südarabern, Joḳṭâniden. Während Letztere einen hohen Grad der Cultur schon im fernsten Alterthum erreicht hatten, lebten die nordarabischen Stämme, welche Ḥigâz, Negd und Centralarabien bewohnten und allmälig mehr gegen Süden und Südosten vordrangen, ganz im Naturzustande der patriarchalischen Zeit. Die Abkömmlinge eines gemeinsamen Stammvaters bildeten mit ihren Familien, ihren Sklaven und Clienten für sich einen Clan, der eine selbstständige kleine Gemeinde war, unabhängig von der übrigen Welt. An der Spitze jeder solchen Menschengruppe stand als Häuptling der älteste Mann der ersten, reichsten und mächtigsten Familie; aber er übte keine andere Gewalt aus, als die, dass sein Wort gehört, seine richterlichen Entscheidungen geachtet wurden, dass er bei Berathung von gemeinsamen Angelegenheiten im Vereine der Stammesältesten

den Vorsitz und bei einem Raubzuge oder im Kampfe die Führung hatte*). Auch fiel ihm ein Viertel der Beute zu, ein Brauch, welchen später Mohammed, in liberaler Weise abgeändert, zum Gesetz erhob, indem er für sich nur ein Fünftel in Anspruch nahm**). Keine regelmässige Vererbung der Häuptlingswürde fand statt. Alter und Ansehen allein waren entscheidend bei der Wahl. Ward ein solcher Stamm zu zahlreich, so zersplitterte er sich in mehrere Abtheilungen, die nun wieder jede für sich unabhängig fortlebten; jede nebst dem gemeinsamen Stammnamen ihren eigenen Namen führend und nur durch das Band gleicher Abstammung zusammengehalten. In ausserordentlichen Fällen vereinigten sie sich zu gemeinsamer Nothwehr und manchmal zu einem grösseren Kriegszuge. Jeder solcher Unterstamm zerfiel wieder in kleinere Gruppen und Familien, deren jede einzelne ein Abbild dessen zeigte, was der Stamm im grossen war.

Die Abgeschlossenheit der Stämme unter einander ward stets rege erhalten durch Räubereien und Kriegszüge, durch die Blutrache, die von alters her bei ihnen galt, durch die Verschiedenheit der Stammesgottheiten.

So boten die Stämme Arabiens ein getreues Bild der ersten und ältesten Stufe des Völkerlebens und der menschlichen Gesellschaft. Am reinsten erhielten sich diese Zustände bei den eigentlichen Wanderstämmen. Während im Süden der arabischen Halbinsel grössere politische Gemeinwesen unter

*) Herr Nöldeke macht sich von den altarabischen Königen, die nichts als solche Stammeshäuptlinge waren, irrige Vorstellungen und gründet hierauf eine willkürliche Kritik gegen einen guten und echten Vers des Nâbighah: aus dem Grunde allein ist es der Mühe werth, diesen Missgriff zu widerlegen. Was Herr Nöldeke von altarabischen Königen sagt, würde gut auf einen türkischen Sultan oder persischen Schah passen, ist aber in Betreff des arabischen Alterthums ganz unhaltbar. (Vgl. Nöldeke: Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber. Hannover 1864, p. XI. — Das Buch ist übrigens auch an sprachlichen Missgriffen reich).

**) Miṣbâḥ sub voce ṣfw.

monarchischer Form entstanden, gab es im Norden nur unabhängige Stämme unter der Leitung ephemerer Häuptlinge. Doch hatten sich auch da schon in sehr früher Zeit einzelne feste Ansiedlungen gebildet, meist wol unter dem Einfluss fremder Einwanderung. So ward Medyna der Sitz einer zahlreichen jüdischen Colonie und Mekka selbst, dessen älteste Geschichte im Dunkel der Sage verschwindet, mag vielleicht unter der Einwirkung fremder, wahrscheinlich jüdischer Einwanderer allmälig zum Sammelplatz und zum Heiligthum der in der Umgegend hausenden Nomadenstämme geworden sein. In Dumat algandal gründeten südarabische Colonisten eine Ansiedelung, die durch ihre oasenartige Lage bald eine grosse Bedeutung erhielt. Auf dieselbe Art mag Ḥâïl in Jamâmah entstanden sein. Chaibar war eine jüdische Colonie, Ṭâïf ein Hauptsitz des Ṯaḳyfstammes. Das Bedürfniss des Güteraustausches und des Karawanenverkehrs beförderte die Bildung der Städte. So entstand der Jahrmarkt von ʿOkâẓ, der Marktplatz der Stämme, die unter den Gesammtnamen Ḳais ʿAilân und Ṯaḳyf bekannt sind, dann Magannah in der Nähe von Mekka, Magâz im Gebiete des Hoḏailstammes*). Im Osten der Halbinsel waren Hagar in Baḥrain, und ʿOmân in dem gleichnamigen Landstriche Centralplätze des Verkehrs.

Die hervorragendste Stelle aber unter allen Ansiedlungen in Nordarabien nahmen zweifellos Mekka und Medyna ein. Beide Städte lagen an der grossen Karawanenstrasse, die von Südarabien nach Norden führte, einerseits nach Syrien über Ḥigr, die alte Felsenstadt der Ṯamuditen, dann nach Tabuk und Maʿân, andererseits nach Nordwesten über Badaʿ, eine alte ṯamuditische Stadt, dann über Midjan nach Ailah (jetzt ʿAḳabah), von wo der Zug der Karawane nach Aegypten und an die Gestade des mittelländischen Meeres ging.

In Mekka, wo der Stamm Ḳoraish die Oberhand hatte, herrschte eine durch häufige Reisen nach Syrien und Aegyp-

*) Sprenger: The life of Mohammed. Allahabad, p. 5.

ten bereits ziemlich civilisirte kaufmännische Aristokratie. Die ganze Stadt lebte vom Karawanenhandel und das Nationalheiligthum der nordarabischen Stämme, die Kaaba, welche unter der Obhut der angesehensten Mekkaner-Familien stand, verschaffte diesen grossen religiösen und politischen Einfluss auf die Beduinenstämme des umliegenden Gebietes. In Medyna wohnten Ansiedler von den südarabischen Bruderstämmen Aus und Chazrag, sowie viele gewerbfleissige Juden, welche auch die Umgegend in ziemlicher Ausdehnung colonisirt hatten. Hier fand Mohammed die erste Stütze an den Ausiten und Chazragiten und errang seine ersten leichten Siege über die reichen, aber uneinigen und desshalb politischmachtlosen Juden. Die Geschichte seiner Erfolge gehört nicht hieher; es genügt zu sagen, dass er im achten Jahre nach seiner Flucht an der Spitze eines Heeres von 10,000 Mann, grösstentheils aus bekehrten Beduinen bestehend, als Sieger in seine Vaterstadt einzog.

Solche Erfolge hatte Arabien noch nicht erlebt; einige widerspenstige Stämme vernichtete er und der Rest eilte sich ihm zu unterwerfen. In die entlegensten Gegenden der Halbinsel, bis nach Ḥadramôt und ʿOmân entsandte der Prophet nun seine Statthalter mit der Aufforderung an die Völker, den Islam anzunehmen und die Armensteuer zu entrichten. Es bestand dieselbe im zehnten Theil der Bodenerzeugnisse; doch verminderten verschiedene mildernde Bestimmungen in manchen Fällen diesen Betrag um die Hälfte*). Diese Armensteuer, welche meistens in Kameelen und Schafen bezahlt ward, nebst dem gesetzlichen Fünftel der Kriegsbeute gab dem Propheten die Mittel an die Hand, seine Armee zu besolden, die armen Moslimen zu unterstützen und durch reiche Geschenke sich der Ergebenheit einflussreicher Häuptlinge zu versichern. So herrschte Mohammed in den letzten Jahren seines Lebens über

*) Sprenger: D. L. M. III. p. 339, 347, 350. Von allem productiven Vermögen war der vierzigste Theil des Reinertrages zu entrichten. Sprenger III, 340.

Arabien, das ihm fast ganz gehuldigt hatte. Doch bestand ein Unterschied in dem Unterthansverhältnisse der verschiedenen Landstriche. Nach Sprengers Ansicht kann man dieselben in zwei Klassen theilen: unmittelbare Provinzen und Schutzländer. In den ersteren liess er durch von ihm ernannte Zehenteinnehmer die Armensteuer einsammeln, einen Theil an die Armen der Provinz vertheilen, den grösseren Rest aber nach Medyna abführen; in den letzteren, den Schutzländern, wie Jamâmah, ʿOmân, Jemen, hatten die alten Landesfürsten sich vertragsmässig das Recht vorbehalten, den Zehent selbst einzusammeln*). Nur ein Theil von Jamâmah, der dem Gegenpropheten Mosailimah anhing, bewahrte seine Selbstständigkeit und hatte bis zum Tode Mohammeds ihn nicht anerkannt. So entwarf Mohammed in wenigen Jahren das Gerüste einer fast ganz Arabien umfassenden Staatsmaschine. Das aber, worauf das Fundament des neuen politischen Baues beruhte, war das Princip der gemeinsamen Religion, des ewigen Gottesfriedens unter allen Moslimen, welcher das allmälige Aufhören der Blutrache herbeiführen und so die Gesammtheit der Stämme in eine grosse Familie umwandeln sollte**). Früher hatte jeder Stamm seine besonderen Götzen gehabt, jede Familie hatte ihre Hausgötter und jede dieser kleinen Associationen bestand hiedurch für sich streng abgeschlossen gegen alle anderen, die sie als fremd und feindlich ansah; der Islam riss diese künstlichen Schranken, die der Aberglauben geschaffen hatte, ein für alle Mal nieder, indem er allen dieselbe Religion gab, alle demselben göttlichen Gesetze unterwarf.

Wie wichtig es war, diese Verschmelzung der Stämme herbeizuführen, scheint Mohammed mit richtigem Gefühle von

*) Sprenger: D. L. M. III, 355.

**) Mohammed bestätigte im Principe die Blutrache. Sprenger III, 357. Bei seiner letzten Wallfahrt (Ḥaggat alwidâʿ) hielt Mohammed eine denkwürdige Predigt an das versammelte Volk, wo er unter anderem auch sagte: Hütet euch, nach meinem Tode wieder Heiden zu werden und euch gegenseitig zu morden! Bochâry 2235(8).

Anfang schon erkannt zu haben und wenn es ihm nicht vollkommen gelang, so lässt es sich doch nicht in Abrede stellen, dass er gegenüber der echt semitischen Zähigkeit, mit der die Araber an ihren alten Traditionen und Gebräuchen festhielten, doch ganz ausserordentliche Erfolge erzielt hat. Er verkündete laut seinen Anhängern, dass der Islam die Verpflichtungen aus der Zeit des Heidenthums aufgehoben habe*) und missbilligte den altarabischen Stammsinn. Aber eben so viel als seine Predigten, vielleicht noch mehr, wirkten seine ausserordentlichen Erfolge**) und die Befriedigung der Beutelust der Stämme, die unter seinen Fahnen von einem Raubzuge zum andern eilten und in der grossen Association des Islams die beste Sicherheit gegen die Rache ihrer heidnischen Landsleute fanden.

So war die Lage der Dinge, als ein Ereigniss eintrat, das, so natürlich es war, doch nie von den Moslimen ernstlich in Beracht g ezogen worden war. Am 8. Juni 632 Ch. starb der Prophet.

Der Islam war somit ohne Oberhaupt und Moḥammed hinterliess keinen Sohn und hatte keine Verfügung getroffen darüber, wer nach seinem Ableben an seine Stelle treten sollte. Die angesehensten Gefährten des Propheten vereinigten sich um zur Wahl eines Stellvertreters zu schreiten. Die nächsten Anverwandten Mohammeds waren sein Schwiegervater Abu Bakr, der um zwei Jahre jünger war als er, dann Osmân, sein Schwiegersohn, 5—10 Jahre jünger, Aly, sein zweiter Schwiegersohn, der ungefähr 30 Jahre jünger war als der Prophet;

*) Ibn Khaldoun: Proleg. I, 412: Der Prophet sprach: Die Bande des Blutes und die Zahl eurer Kinder werden euch nichts nützen (am Tage des Gerichtes). — So erklärte er auch das Erbrecht für aufgehoben zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Bochâry 2206 (3).

**) Bochâry 2211 (2).... Die Araber machten ihren Beitritt zum Islam von dessen Erfolgen abhängig und sagten: Lasst ihn (Mohammed) und seine Stammgenossen (sich befehden); bleibt er Sieger, so ist er ein echter Prophet. Als nun Mekka eingenommen ward, eilten alle Stämme sich zum Islam zu bekehren. —

Omar, Schwiegervater Mohammeds, sein treuester Freund und Rathgeber, war achtzehn Jahre jünger als er*).

Wir führen absichtlich diese Altersunterschiede an, — deren ziffermässige Richtigkeit allerdings nicht gegen jeden Zweifel gesichert ist —; denn sie waren für die Reihenfolge der ersten Chalifen entscheidend. Bei den arabischen Beduinenstämmen bestand nämlich nie eine bestimmte Erbfolgeordnung in der Führerschaft des Stammes. Es ward als etwas ausserordentliches angesehen, wenn die Häuptlingswürde bei einem Stamme durch vier Generationen in einer und derselben Familie verblieb**). Gewöhnlich wechselten die Häuptlinge viel schneller und ging die Würde dann immer an den ältesten Mann der ersten Familie des Stammes über. Das Alter und das Ansehen waren die einzigen Bedingungen, um Häuptling zu werden. Daher auch der Name Scheich, d. i. der Alte, der Greis, womit die Stammeshäuptlinge noch jetzt bezeichnet werden. Dieses Princip wirkte sicher viel mit zur Wahl Abu Bakrs; denn er war der Aelteste der Familie des Propheten***). Auf ihn folgte laut ausdrücklicher Verfügung Abu Bakrs und bestätigt durch die Wahl der Gemeinde Omar, Mohammeds Schwiegervater, der zugleich unter dessen nächsten Verwandten der Angesehenste und Aelteste war. Mitten in seiner grossartigen organisatorischen Thätigkeit ward er vom Dolche

*) Mohammeds dritter Schwiegersohn Abul-ʿÂṣy war Heide, und bekehrte sich später. Sprenger: D. L. M. I, 201. — Aly war zugleich Omars Schwiegervater; denn dieser hatte eine Tochter des ersteren, Omm Kolṯum zur Frau. Bochâry 1805.

**) Ibn Khaldoun: Prolég. I, 289. Freytag: Einleitung in das Studium der arab. Sprache, p. 337, nach dem Kitâb alaghâny. — Ueber das Alter der nächsten Anverwandten des Propheten vgl. Sprenger: D. L. M. I, 133, 147, 350, 380, 395. —

***) Abu Bakrs Wahl ging aber keineswegs so anstandslos vor sich, wie es nach den arabischen Chronisten scheint. Aly enthielt sich durch längere Zeit jeder Verbindung mit Abu Bakr und huldigte ihm nicht. Erst sechs Monate später machte er die ersten Schritte zur Aussöhnung, denen Abu Bakr bereitwillig entgegenkam. Bochâry 2196(38). —

des Meuchelmörders getroffen. In den letzten Augenblicken seines Lebens behielt er seine volle Geistesklarheit. Er kannte Osmân so gut wie Aly, er wusste, dass nach dem Alter nun die Reihe an sie käme; aber beide hielt er für ungeeignet zum Chalifat. Ueber Aly hatte er sich, wenn die erhaltene Nachricht echt ist, geäussert, dass er zwar auf das Chalifat Anrecht habe; aber er sei unstäten Charakters (fyhi doʿâbah) und er könnte leicht auf Abwege gerathen*). Von Osmân bemerkte er, dass er gewiss seine Stammverwandten über die Maassen begünstigen würde. Ebensowenig hielt er Ṭalḥah, Zobair und Saʿd hiezu geeignet.

So sah der grösste Staatsmann der Araber im Momente seines Hinscheidens den Bestand des Werkes in Frage gestellt, dem er mit rastloser Energie und mit wundervoller Beharrlichkeit sein ganzes Leben geweiht hatte. In seinen letzten Verfügungen bezeichnete er, mit Ausschluss seines eigenen Sohnes, die sechs angesehensten und ältesten Gefährten des Propheten und bildete aus ihnen eine Art von Regentschaftsrath (shurà). Ihre Namen waren: Aly, Osmân, Ṭalḥah, Zobair, Abdarraḥmân Ibn ʿAuf, Saʿd Ibn Aby Waḳḳâṣ [1]); sie gehörten insgesammt zu den frühesten Proselyten des Islams und nahmen auch durch ihr Alter, sowie durch ihren Reichthum eine hervorragende Stellung ein**).

Die altarabische Idee von der Nothwendigkeit eines Stammeshäuptlings siegte selbst über die persönliche Eitelkeit der Mitglieder des Regentschaftsraths und nach einer Reihe von Parteiintriguen ging in Folge gegenseitiger Zugeständnisse Osmân aus der Wahl hervor als Chalife. Die Senioratsidee

*) Mâwardy ed. Enger, p. 15. Hiemit vgl. man die meisterhafte Charakterschilderung Alys bei Sprenger: D. L. M. I, 396.

**) Ṭalḥah starb 36 H. im Alter von 58 oder 62 oder 64 Jahren; Żobair starb 36 H.; er hatte den Islam kurz vor Abu Bakr angenommen. Abd arraḥmân I. ʿAuf starb 31 oder 32 H. im Alter von 72, 75 oder 78 Jahren, er war also älter als der Prophet. Saʿd starb 51 — 57 H. im Alter von mehr als 70 Jahren.

hatte zweifellos viel hiezu beigetragen, namentlich um Aly zur Nachgiebigkeit zu bestimmen, der sonst unbedingt mit besserem Recht auf die Herrschaft hätte Anspruch machen können.

So trat er gegen den beträchtlich älteren Osmân zurück in der Hoffnung, nach diesem an die Reihe zu kommen; allein unter dessen Regierung bereiteten sich Ereignisse vor, welche dies unmöglich machten und Alys Streben, trotzdem sein gutes Recht zu behaupten, rief einen furchtbaren Bürgerkrieg hervor, der die arabischen Länder mit Blut erfüllte und auf die ganze Civilisation des Islams eine für immer entscheidende Einwirkung ausübte. Denn aus der Bahn, in welcher damals die Geister vorwärts getrieben wurden, war keine Umkehr möglich.

Bevor wir die geistigen Triebfedern dieser Bewegung darzulegen versuchen, müssen wir aber eine klare Vorstellung uns verschaffen von der Art und Weise, in welcher Abu Bakr und Omar ihre Mission erfüllten und nach welchen Ideen sie regierten; wir müssen ganz besonders Einsicht zu gewinnen suchen in die ihren Regierungshandlungen zu Grunde liegenden leitenden Gedanken und in den Geist, in welchem diese einerseits durchgeführt und andererseits von der grossen Masse der Moslimen aufgefasst wurden. —

II. Die beiden ersten Chalifen.

Als Abu Bakr zum Chalifen gewählt ward, geschah dies nur als Stellvertreter des dahingeschiedenen Propheten, den er als Vorbeter bei dem öffentlichen Gebete schon zu seinen Lebzeiten öfters vertreten hatte*). Dies ist die Bedeutung des Wortes „Chalyfah“, welches also dem Titel „Stellvertreter Gottes und Christi“ zum Theil entspricht, den das

*) Mowaṭṭa', I, 311, 312.

XVI. Concilium von Toledo den Königen von Spanien beilegte*).

Im Charakter der Araber bildet die Leidenschaft, die nervöse Erregbarkeit, einen wesentlichen Zug. Reflexion und Selbsterkenntniss mildern nicht die wilden Triebe und unverholen giebt sich jede Individualität, so wie sie ist. Danach theilen sich die Charaktere in zwei Klassen: bei den einen tritt die wilde, räuberische Beduinennatur offen zu Tage; Habsucht, Raubgier, übermässige Sinnlichkeit und ein roher Egoismus sind ihre Merkmale; bei edleren Naturen hingegen, wo diese gemeinen Instincte durch ein entwickelteres moralisches Gefühl zurückgedrängt werden, zeigt sich in Folge des Mangels einer geregelten Reflexion nur zu häufig dumpfes, melancholisches Hinbrüten, das leicht in religiöse Schwärmerei und Ekstase übergeht. So erklären sich Charaktere, wie die des Naufal Ibn Waraḳah, des Omajjah Ibn Aby-ṣṣalt, des Zaid Ibn ʿAmr, des Osmân Ibn Ḥowairit u. s. w., die schon vor Mohammed über den Monotheismus nachsannen**), und Mohammeds Individualität und ganzes Seelenleben ist ein Ergebniss dieser Geistesdisposition, die noch gegenwärtig eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Araber ist***).

Diese beiden Seiten des arabischen Charakters können wir bei den Gefährten des Propheten beobachten, gerade wie wir so eben sahen, dass auch er hierin unter dem allgemeinen psychologischen Gesetze stand, das seine Landsleute beherrscht.

*) Buckle: History of civilisation, IV, 30, Note 66.

**) Sprenger: D. L. M., I, 75—92.

***) Burton: Pilgrimage to El-Medynah and Mekkah II, 49 Note sagt: The Arabs who suffer greatly from melancholia, are kind to people afflicted with this complaint; it is supposed to cause a distaste for society and a longing for solitude, an unsettled habit of mind and a neglect of worldly affairs. Probably it is the effect of overworking the brain in a hot dry atmosphere. I have remarked that in Arabia students are subject to it and that amongst their philosophers and literary men there is scarcely any individual, who was not spoken of as a Saudâwy.

Die Mehrzahl der Gefährten des Propheten gehörte in die erste der beiden oben aufgestellten Charakterklassen; Geld und Gut war ihnen alles und die Erfolge des Islams wurden von ihnen ausgebeutet zum Rauben und Plündern. Die angesehensten Gefährten des Propheten, namentlich alle bei dem von Omar eingesetzten Regentschaftsrathe genannten, erwarben sich ungeheure Reichthümer. Zobair hinterliess ein Vermögen von 50 Millionen Dirham*). Abd arraḥmân Ibn ʿAuf besass, als er starb, an 1000 Kameele und soviel Gold in Barren, dass der Antheil jeder seiner vier (nach anderen Berichten: drei) Wittwen nach Abzug des Antheils der Kinder noch 80—100,000 Dirham betrug. Saʿd Ibn Aby Waḳḳâṣ hatte ein schönes Schloss in der Umgegend von Medyna, wo er in behaglicher Ruhe lebte. Ṭalḥah hinterliess bei seinem Tode in Baarem 2,200,000 Dirham und 200,000 Dynare; seine Capitalien und Liegenschaften schätzte man auf 30 Millionen Dirham**).

Ganz verschieden war der Charakter Abu Bakrs und Omars. Beide waren Saudâwys (Melancholiker) und verfolgten daher nach Mohammeds Ableben wie schon früher das Werk der Befestigung und Ausbildung des Islams mit eben so viel schwärmerischer Hingebung als fanatischer Begeisterung[2]).

Von beiden kann man wol behaupten, dass ohne sie der Islam mit Mohammed würde zu Grabe getragen worden sein. Nicht nach weltlichen Gütern trachteten sie, sondern die Religion war ihr Denken und Streben, die Macht des Islams ihr Ziel. Im gewöhnlichen Leben legten sie eine überaus grosse

*) Dies allerdings nur in liegenden Gründen; baares Geld fand sich nicht vor. Die vier Wittwen Zobairs erhielten jede eine Million und 200,000 Dirham. Sehr ausführlich handelt hierüber Bochâry 1951. —

**) Sprenger: D. L. M., I, 382—386, 422 ff. Vgl. Masʿudy citirt bei Ibn Khaldoun: Prolég. I, 416. Der Dirham, das ist die Drachme, hatte einen Werth von 65—72 Centimes. Sprenger, III, 135.

Sitteneinfalt an den Tag und wenn auch die vielen hierauf bezüglichen Anekdoten zum grossen Theil erfunden sind, so beweisen sie doch, dass man in den ersten Jahrhunderten schon den Charakter dieser beiden Männer so auffasste und dieses Bild wird wol nicht allzusehr von der geschichtlichen Wahrheit sich entfernen; denn es liegt kein Grund vor anzunehmen, dass man nicht auch von ihrem Reichthum eben so gut wie von dem der oben genannten Gefährten des Propheten berichtet hätte.

Unter den Abbasiden-Chalifen, aus deren Zeit die ältesten arabischen Quellen stammen, würde es auch schwerlich einen Anstand gehabt haben, über die ersten Chalifen pikante Geschichtchen vorzutragen, deren Wahrheit damals noch leicht zu erhärten gewesen wäre. Dennoch geschah es nicht und dies giebt Grund zu der Vermuthung, dass die Erzählungen von der Einfachheit der beiden ersten Chalifen nicht ohne alle historische Grundlage seien [3]).

Kaum war Abu Bakr in Medyna als Chalife anerkannt worden, so erhoben sich fast alle arabischen Stämme, um das ihnen lästige Joch des Islams abzuschütteln und ihre frühere Unabhängigkeit wieder zu gewinnen. Selbst in Mekka drohte ein Aufstand auszubrechen; der Energie einiger edler Mekkaner gelang es, die Bewegung im Beginne zu erdrücken. Ṭâïf, die Hauptstadt der Hawâzin-Stämme und der Sitz der Ṯaḳyfiten blieb treu dem Chalifen. Aber in allen anderen Gegenden Arabiens wurden Mohammeds Steuereinnehmer und Missionäre vertrieben und jene Anhänger der neuen Religion, welche dem Islam nicht entsagen wollten, wurden zum Theil Opfer der Volkswuth. Einzelne Stämme schwankten und erklärten sich wol für Beibehaltung des Islams, bestanden aber darauf, die Armensteuer (zakâh[t]) nicht zu bezahlen. Medyna selbst ward durch Beduinenhorden bedroht, an deren Spitze der mächtige Ghaṭafân-Stamm stand. In dieser höchst bedenklichen Lage handelte Abu Bakr in einer Weise, welche jeden Zweifel über seinen Charakter beseitigt. Er handelte nicht wie ein besonnener Staatsmann und kluger Feldherr,

sondern sein Benehmen war das eines schwärmerischen Verehrers des Propheten, der im Vertrauen auf die übernatürliche Macht des Islams und den Schutz Gottes aller Gefahren spottet und mit fanatischer Ueberzeugungstreue festhaltend an seinen Grundsätzen, eben hiedurch ganz aussergewöhnliche Erfolge erzielt *).

Kurz vor seinem Tode hatte Mohammed einen Kriegszug nach Norden an die syrische Grenze angeordnet und hiezu seine besten Truppen bestimmt. Trotz der ringsum ausbrechenden Empörung, trotz der Einsprache vieler der angesehensten Moslimen bestand Abu Bakr darauf, diese Expedition abgehen zu lassen, denn, sagte er, ein Befehl, den der Prophet Gottes ertheilt hat, muss unbedingt ausgeführt werden. So gieng die Expedition nach Norden ab und Medyna war hiemit der Gefahr einer Ueberrumpelung durch die Beduinen ausgesetzt. Es glückte aber Abu Bakr über die undisciplinirten Horden einige Vortheile zu erringen, Verstärkungen trafen ein, sowohl aus Mekka, als von den treu gebliebenen Ḥigâz-Beduinen, die zu sehr unter dem Einfluss von Mekka und Medyna standen, um eine selbstständige Politik zu treiben **). Auch die nach Norden entsendeten Truppen kehrten mit grosser Beute und ohne einen ernsteren Widerstand gefunden zu haben, von ihrem syrischen Raubzuge zurück.

Von diesem Augenblicke an war das Spiel gewonnen und da in grossen Zeiten es auch nie an grossen Männern gebricht, so fand Abu Bakr zum Anführer der Truppen, welche er gegen die aufrührerischen Stämme im Innern von Arabien abordnete, einen Mann, der unstreitig als der grösste arabische Feldherr bezeichnet werden muss. Er hiess Châlid Ibn Walyd. Bevor er sich zum Islam bekehrte, war er Anführer der Reiterei der Koraishiten und machte alle Gefechte gegen

*) Vgl. Bochàry 882.

**) Dies waren die Stämme Mozainah, Ghifâr, Gohainah u. s. w. Caussin de Perceval: Essai sur l'histoire des Arabes etc. III, 352.

Mohammed mit, trat dann zum Islam über und zeichnete sich bald durch Muth und Feldherrntalent aus. Er war eben so tapfer als grausam, ebenso umsichtig als treulos, raubgierig, wollüstig. Moslim von aussen blieb er stets, wie alle seine Handlungen beweisen, innerlich den Ideen des alten arabischen Heidenthums ergeben in der Blutrache, Beutelust und Kriegsführung. Châlid Ibn Walyd bezwang die abgefallenen Stämme; aber Arabien, das bisher nur Stammesfehden, und keinen grossen Bürgerkrieg gekannt hatte, überschwemmte er mit Blut. Ganze Stämme wurden aufgerieben, andere als Sklaven verkauft oder doch ihrer gesammten Habe beraubt und blühende Gegenden wüste gelegt. Arabien hatte solche Verheerungen noch nie gesehen. So siegte der Islam allenthalben und nach Medyna strömten Karawanen, beladen mit den rückständigen Steuergeldern, mit Tributzahlungen und Kriegsbeute. Diese directen Erfolge des Islams waren gross genug; aber die indirecten waren noch bei weitem grösser. Abgesehen davon, dass die ausserordentlichen Fortschritte der neuen Religion die rohen Kinder der Wüste mehr als alles andere von der Wahrheit derselben überzeugten, führte der Bürgerkrieg eine gänzliche Umgestaltung aller socialen Verhältnisse herbei.

Grosse Heere hatten nie das Innere von Arabien durchzogen; unter Châlids Befehl kämpften aber mehrmals an 10,000 Moslimen. Das einzige Hab und Gut vieler Beduinenstämme bestand in Kameelen, Pferden und Schafen — es fiel den Siegern als Beute zu. Die Ackerbau treibende Bevölkerung litt nicht minder unter diesen Verhältnissen und so lässt es sich leicht beweisen, dass ganze Stämme an den Bettelstab gekommen sein müssen. Im Heidenthume würden sie durch Raubzüge gegen die Nachbarstämme sich zu entschädigen gewusst haben; dies war aber nicht mehr möglich, denn der Islam bedingte einen Gottesfrieden zwischen allen seinen Bekennern. Es blieb ihnen also kein anderes Mittel übrig, um dem Elend zu entrinnen, als auszuwandern gegen Norden, wo die reichen Grenzländer des persischen und griechischen Rei-

ches zur Beute einluden oder in das Heer des Chalifen einzutreten, um Anrecht auf regelmässige Gehaltsbezüge aus der Staatscasse zu erhalten. Beides geschah im ausgiebigsten Maasse.

Das Innere von Arabien ist, wie die neuesten Erforschungsreisen (von Palgrave und Guarmani) gezeigt haben, alles weniger als eine Wüste. Das Nofud umschliesst wie ein breiter Strom von Flugsand Centralarabien und trennt es von der syrisch-mesopotamischen Wüste, sowie gegen Osten vom persischen Meerbusen her die Wüste Dahnâ sich dem Wanderer engegenstellt. Sind aber einmal diese Hindernisse überwunden, so gelangt man in ein fruchtbares, stellenweise wolbebautes Hochland, das im Alterthum noch mehr als in der Gegenwart der Sitz einer zahlreichen Bevölkerung war, die zum Theil in Städten und Weilern wohnte, zum Theil der Viehzucht obliegend von einem Weidegrund zum anderen zog. Hier im Herzen Arabiens lebte stets eine dichte Bevölkerung, die, wenn sie einmal ihre natürlichen Grenzen durchbricht, sich wie ein verheerender Bergstrom in die benachbarten Tiefländer ergiesst. Einen Vorgang dieser Art sah Europa zu Ende des letzten Jahrhunderts in den Eroberungszügen der Wahhabiten; tausend Jahre früher hatten die Karmaten eine ähnliche Rolle gespielt und im Beginn des Islams fand dasselbe statt. Die durch den Bürgerkrieg unter Abu Bakr aus ihrem Naturleben aufgestörten zum grossen Theil aller ihrer Habe beraubten Stämme Centralarabiens setzten sich wie aufgescheuchte Bienenschwärme in Bewegung. Die reichen Grenzprovinzen des persischen Reichs, die diesseits des Euphrat liegend nur durch die Wüste von ihren Wohnsitzen getrennt waren, zogen die hungrigen mit dem Elende kämpfenden Horden an, wie ein fettes Rind den hungrigen Löwen[4]).

Das Hauptverdienst, diese Bewegung der Stämme richtig erkannt und für seine Zwecke benützt und geleitet zu haben gebührt wol dem grossen Châlid, der an Beutelust sie wo möglich noch übertraf. So erfolgte der erste Einbruch der arabischen Horden in das Euphratgebiet, wo sie unwidersteh-

lich eindrangen, alles niederwerfend, was sich ihnen entgegenstellte.

Von Medyna aus organisirte sich unter der Aufsicht des Chalifen Abu Bakr eine ähnliche Unternehmung gegen Syrien. Arabien, wo der Islam eine Art Verbrüderung aller Volksstämme und somit das Aufhören der Stammesfehden und Raubzüge zur Folge gehabt hatte, ward zu eng für seine Bevölkerung und sie brach nach allen Seiten über die Grenzen hinaus, wie ein Lavastrom aus dem Krater, dessen Ränder die kochenden und qualmenden Massen nicht länger einzudämmen vermögen.

Die Expedition gegen Syrien sammelte sich in Medyna selbst. Während die gegen den Euphrat vordringenden Schaaren sich grösstentheils aus Jamâmah-Stämmen bildeten*), lieferte Jemen das grösste Contingent zum syrischen Heere. Es kamen aber nicht etwa blos die streitbaren Männer, nein, die einzelnen Stämme kamen mit ihren Weibern und Kindern**). Es war also nicht ein Feldzug, es war eine Völkerwanderung[5]).

Die beiden Reiche, mit welchen die Araber hiedurch in Kampf geriethen, waren längst über die Zeit ihrer Blüthe hinaus und besassen nicht mehr hinreichende Widerstandskraft. Längst hatten beide ihre Stütze im Volke selbst verloren, kirchliche Zwistigkeiten hatten das byzantinische Reich geschwächt und Hofintriguen, Thronfolgestreitigkeiten und Aufstände waren im Sasanidenreich an der Tagesordnung. Die plötzlich aus Arabien heranstürmende Völkerfluth liess

*) Abu Ismâʿyl Azdy ed. Nassau Lees p. 12. Die Stämme Rabyʿah, Tamym und Asad wendeten sich nach Irak. Nach Syrien zogen vorzüglich südarabische Stämme.

**) Abu Ismâʿyl Azdy, p. 7, 20. Ich muss hier bemerken, dass die Nachrichten des Azdy aus den besten Quellen stammen, wie eine Vergleichung mit Ibn ʿAsâkir zeigt. Die gemeinsame Quelle, aus welcher beide schöpfen, ist das Werk des Saif Ibn Omar, betitelt: Kitâb alfotuḥ.

sich daher weder von persischen Satrapen noch byzantinischen Phylarchen zurückstauen. Unermessliche Beute bereicherte die Sieger, Karawanenzüge, beladen mit Gold, Silber, kostbarem Geräthe, Schaaren von Kriegsgefangenen, Heerden von Kameelen und Rossen zogen aus den arabischen Feldlagern in Irak und Syrien zurück nach Medyna, theils als Eigenthum der Soldaten, theils als gesetzliches dem Staatsschatze zufallendes Fünftel der Beute. Während einerseits hiedurch die Lust zur Auswanderung nach Norden stets gefördert ward und den arabischen Heeren in Syrien und Babylonien stets neue Horden zuführte, so dass sie nicht blos ihre Verluste an Mannschaft ausgleichen, sondern noch fortwährend sich verstärken konnten, gewann auch der Staatsschatz in Medyna durch die grossen ihm zufliessenden Summen die Mittel, um das Dotationssystem der gesammten moslimischen Bevölkerung, dessen Grundlage schon Mohammed gelegt hatte, vollständiger zur Durchführung zu bringen.

Abu Bakr vertheilte schon vom Anbeginn seiner Regierung das Staatseinkommen an die Moslimen, indem er hierin zweifellos dem Vorgange des Propheten folgte. Jeder Moslim bekam seinen Antheil, der Anfangs sehr gering war; denn der Fortschritt der moslimischen Waffen wurde durch die Aufstände in Arabien gehemmt. Im ersten Jahre kamen auf jeden Kopf zehn, im zweiten zwanzig Dirham. Männern, Frauen, Kindern, selbst Sklaven gab der Chalife gleichen Antheil[6]). Er machte hierin keinen Unterschied zwischen jenen, die den Islam früher angenommen (ahl assâbiḳah) und denen, die später (erst nach der Einnahme von Mekka) das Glaubensbekenntniss abgelegt hatten. Omar hingegen bevorzugte die Ersteren; in die zweite Klasse setzte er jene, die nach diesen sich bekehrt hatten und die dritte Klasse begriff die Gesammtheit des Volkes (ʿâmmah) in sich; die letzteren bezogen jährlich von 3—400 Dirham. Für jedes Kind wies er 100 Dirham an. Säuglinge erhielten Anfangs nichts; erst nach der Abgewöhnung kam ihnen die Dotation von 100 Dirham zu. Später aber hob Omar diese Bestimmung auf und wies allen

Kindern ohne Ausnahme denselben Betrag zu. Nach anderen Nachrichten soll er ausserdem jedem Kinde ohne Unterschied des Geschlechtes monatlich in natura zwei Garyb (Metzen) Waizen, zwei Ḳisṭ (Seidel) Oel, ein Ḳisṭ Essig ausser der jährlichen Summe von 100 Dirham angewiesen haben*). Um jedoch bei dieser Vertheilung ordentlich vorzugehen, führte Omar Zahlungslisten ein, die in einer eigenen Kanzlei (Dywân) ausgefertigt und aufbewahrt wurden. Für ausgezeichnete Personen fanden hiebei gewisse Begünstigungen statt. So erhielten die Wittwen des Propheten jährlich 12000 Dirham und so einige andere dem Propheten nahe stehende Personen. Die übrigen Moslimen theilte er, wie bereits bemerkt wurde, in drei Klassen; diese sind nach den von Sprenger gesammelten Notizen**):

1) Veteranen, die in der Schlacht von Badr gefochten hatten, Gehalt: Dirham 5000.

2) Flüchtlinge (Mohâgir) und Anṣâr, die vor Badr den Islam angenommen hatten, aber bei diesem Kampfe nicht anwesend waren, Gehalt: Dirham 4000. [Die Söhne der Flüchtlinge und Anṣâr erhielten 2000 Dirham, die Einwohner von Mekka und einige andere 800 Dirham per Kopf].

3) Die Gesammtheit des Volkes erhielt an Gehalt von 600, 400, 300 bis 200 Dirham***).

Omar wollte alle Moslimen in ganz Arabien mit solchen Jahresgehalten betheilen; dies ist jedoch, wie Sprenger mit Recht bemerkt, wol nie geschehen. Die Einwohner der beiden heiligen Städte und das Kriegsheer verschlangen das ganze Staatseinkommen.

Die Organisation des neuen Staates war also, abgesehen

*) Sirâg almoluk fol. 132 v°, 133 r°.

**) Sprenger: D. L. M., III, CXXII.

***) Vgl. Caussin de Perceval: Essai etc., III, 504 ff. Dann Hammer: Ueber die Länderverwaltung unter dem Chalifate. (Gekrönte Preisschrift). Berlin 1835, p. 137 ff. Weil: Gesch. d. Chal., I, 77, 78.

von der theokratischen Grundlage der Regierung, eine rein socialistisch-communistische. Nächst der Verbreitung und Förderung des Islams, ein Zweck, der für sich allein nur untergeordneten Einfluss ausüben konnte, dessen Bedeutsamkeit aber als das höhere, geistige Princip der ganzen Bewegung auch nicht unterschätzt werden darf, war der arabische Staat eine Verbrüderung aller Moslimen, die jedem einen Antheil am Staatseinkommen zusicherte. Es war ein Geschäft zum Betriebe des Raubes und der Plünderung en gros wider alle Andersgläubigen gegen Vertheilung des Gesellschaftsgewinnes, wozu man noch nebenbei die sichere Aussicht auf Einlass in das Paradies und die ewige Seligkeit in den Kauf erhielt. Der Eine mochte auf das erstere, der Andre auf das letzte mehr Werth legen; aber jeder fand das, was er suchte[7]). Die Einträglichkeit des Geschäftes lag nach den Bilanzen der ersten Jahre so sehr auf der Hand, dass man leicht es begreifen wird, aus welchem Grunde der Islam in so wenig Jahren solch grosse Fortschritte machen konnte. Die arabischen Stämme lernten sehr bald einsehen, dass es viel einträglicher sei, sich vereinigt gegen den gemeinsamen Feind, die Fremden, die Andersgläubigen zu wenden, als sich gegenseitig zu befehden, wobei schliesslich nicht viel mehr zu gewinnen war als Kameele, Pferde und Schaafe, während auf der anderen Seite jenseits der nördlichen Wüste die reichen und üppigen Länder: Syrien, Aegypten und Babylonien die Schätze des Reiches der oströmischen Cäsaren und der persischen Chosroen vor ihren Augen ausbreiteten.

Nächst dem System der Jahresdotationen (ʿaṭâ), dessen Ausbildung jedenfalls auf Omar zurückzuführen ist, that derselbe einen wichtigen Schritt vorwärts zur Begründung einer ordentlichen Staatsverwaltung dadurch, dass er ein festes Besteuerungssystem einführte*) und den Statthaltern und ihren

*) Dasselbe war dem persischen Besteuerungsmodus nachgebildet, dessen Urheber Chosru Anushyrwân ist. Ibn Aṯyr, I, 331. —

Beamten fixe Gehalte anwies, wodurch er in das Verwaltungswesen das erste Element der Ordnung und Regelmässigkeit brachte [8]).

Eben um dieselbe Zeit entstand auch das System der Militärstationen, das allmälig die Bildung stehender Heere zur Folge hatte. Die Stämme, welche Irak und Syrien eroberten, bildeten Militärlager ('amṣâr), die in Syrien den Namen Gond, in Irak die Bezeichnung ʿAskar erhielten. Hier lebten sie, in Regimenter oder richtiger in Clans eingetheilt. Ihre frühere Beschäftigung, Viehzucht und Ackerbau, gaben sie leicht auf und vertauschten sie mit dem Kriegshandwerk. Sie wurden Religionssoldaten oder richtiger gesagt: Räuber unter religiöser Firma. Der Staatsschatz zahlte ihnen einen monatlichen Sold und die Naturalverpflegung musste von den unterworfenen Völkern geleistet werden.

So entstanden in Irak die grossen Militärstationen von Kufa und Bassora und in Syrien die von Ḳinnesryn, Damascus, Emessa, Ordonn und Filisṭyn (Palästina)*).

Es ist die Ansicht verbreitet, dass schon die ersten Chalifen den Truppen Ländereien verliehen, sie ansiedelten und somit eine Art von Militärcolonien ins Leben riefen. Dies war allerdings später der Fall; unter den beiden ersten Chali-

*) Ibn ʿAsâkir im Ta'rych Dimashḳ, fol. 88 v⁰. sagt: Omar organisirte, als er nach Syrien kam, die Militärstationen und schuf die stabilen Heerlager (gannada wa maṣṣar alamṣâr). Vgl. Proleg. d'Ibn Khaldoun I, 273, wo drei syrische Lager genannt werden, nämlich Damascus, Ḳinnesryn und ʿAwâṣim. Nach Abu Ismâʿyl Azdy, p. 219, waren die Gond anfangs nur vier: Emessa, Damascus, Ordonn und Filisṭyn. Später kam das fünfte, nämlich Ḳinnesryn hinzu. Diese Eintheilung Syriens in fünf Militärdistricte hat wahrscheinlich Ibn Wardy im Auge, der in seinem Buch: Charydat alʿagâïb, das er aus älteren Werken zusammenstellte, sagt, dass Syrien in folgende fünf Districte eingetheilt werde: I. Ghaza, Ramla, Filisṭyn, Ascalon, Jerusalem, II. Ordonn, Tiberias, Ghur, Jarmuk, Baisân, III. Ghuṭah, Damascus mit der Seeküste, IV. Emessa, Ḥamâh, Kafrtâb, Ḳinnesryn, Aleppo, V. Antiochia, ʿAwâṣim, Maṣyṣah, Ṭarsus. — Charydat alʿagâïb, p. 38. Ausgabe von Kairo.

fen Abu Bakr und Omar fand aber gerade das Gegentheil statt. Weder die Truppen noch sonst irgend ein Moslim durften in den eroberten Ländern Grundbesitz erwerben. So überraschend diese Behauptung auch ist, so geht sie doch aus den Quellen unwiderlegbar hervor. Unwillkürlich aber drängt sich dann uns die Frage auf: was machten denn die Moslimen mit dem ungeheuern Grundbesitz, der in den eroberten Ländern ihnen zufiel? Diese für die socialen Verhältnisse des Chalifates wichtige Frage wollen wir hier eingehender erörtern. Es ist dies um so nothwendiger, als hierüber nichts verlässliches bekannt gemacht worden ist.

Die Ländereien in den eroberten Gebieten zerfielen in zwei Klassen: I. solche, deren Bewohner mit den Moslimen eine Capitulation abgeschlossen und sich friedlich ihnen unterworfen hatten, II. solche, bei welchen dies nicht der Fall war und die von den Moslimen mit Waffengewalt erobert worden waren.

Was nun die durch Capitulation erworbenen Gründe anbelangt, so blieben diese im Besitze ihrer früheren Eigenthümer; doch mussten sie die Kopfsteuer (gizjah) und die Grundsteuer (charâg) entrichten, sowie den moslimischen Soldaten unentgeltlich die nöthigen Lebensmittel liefern, dann jeden Moslim durch drei Tage beherbergen und verpflegen; nebst dem hatten sie ein bestimmtes Quantum Leinwand zu liefern zur Bekleidung der Truppen*). Gegen Erfüllung dieser Bedingungen blieben sie im Besitze ihrer Gründe, welche sie wol unter sich, nicht aber an Moslimen verkaufen durften. Die von ihnen zu bezahlende Grundsteuer blieb ihrer Ziffer nach unveränderlich, sowie sie zur Zeit der Eroberung festgestellt worden war, gleichviel ob das wirkliche Erträgniss der Gründe seit dieser Zeit zu- oder abgenommen hatte[9]).

Die zweite Klasse von Ländereien, nämlich die, welche mit den Waffen erobert worden waren, gieng in das Eigen-

*) Ibn ʿAsâkir, fol. 89 v°.

thum des Fiscus über, welcher sie im gemeinsamen Interesse der Moslimen verwaltete. Politische und ökonomische Rücksichten bestimmten aber schon Omar, dies Eigenthumsrecht des Staates nicht zur vollen Geltung zu bringen, sondern die alten Einwohner im Besitze ihrer Ländereien zu belassen. So hielt es Omar mit dem Landstriche Sawâd, den er als Staatsdomäne erklärte, und dieser Vorgang wird von späteren arabischen Staatsrechtslehrern oft als Präcedenzfall citirt. Selbstverständlich konnte von diesen Ländereien nichts verkauft werden; denn sie waren unveräusserliche Krondomänen.

Es gab also in den eroberten Ländern kein Stück Erde für den einzelnen Moslim; alles gehörte allen, also keinem. Man liess die alten Einwohner und die unterworfenen Völker ruhig die Erde bebauen; aber sie zahlten vom Ertrag ihres Fleisses hohe Abgaben und waren mit Naturalleistungen überbürdet [10]).

Der Steuerertrag gieng in die gemeinsame Kasse der Moslimen, das „Bait almâl", den Staatsschatz und hieraus wurden die Staatsausgaben, die Kriegskosten, die Gehalte und die allgemeinen Jahresdotationen bestritten. Es waren also die Landeseingebornen den Moslimen gegenüber eine Art von Heloten, deren Hauptbestimmung die zu sein schien, den Staatsschatz zu füllen und die Moslimen zu ernähren. Ihre Gründe aber an die letzteren zu verkaufen war ihnen ausdrücklich untersagt und kam ein solcher Fall vor, so ward das verkaufte Grundstück dem Eigenthümer zurückgestellt, der Kaufschilling aber zum besten des Fiscus eingezogen [11]). Der Zweck dieser Maassregel, die sowol Abu Bakr als Omar mit grosser Strenge aufrecht erhielten, liegt klar vor Augen; es handelte sich darum, die moslimischen Truppen, welche aus verschiedenen Stämmen bestanden, zusammenzuhalten und zu verhindern, dass sie sich nicht zersplitterten und verweichlichten. Nichts hätte dies eher herbeiführen müssen als Besitz von Grund und Boden. Desshalb verbot man ihn. Nebstbei war dies aber auch das beste Mittel, die allmälige Auswanderung der christlichen Unterthanen zu verhindern; denn indem

die Gründe unverkäuflich erklärt wurden, konnten sie ihr Vermögen nicht realisiren und waren genöthigt, im Lande zu bleiben*). Damit aber die Agricultur, deren man bedurfte, um die Truppen zu ernähren, nicht ganz zu Grunde gienge, liess man die alten Landeseinwohner im Besitze ihrer Gründe, presste sie jedoch nach Möglichkeit aus. Hierin muss man schon in den ersten Zeiten sehr weit gegangen sein. Denn Omar liess warnende Ermahnungen hören und empfahl die Nichtmohammedaner nicht allzu unglimpflich zu behandeln**).

Der mohammedanische Staat des ersten Jahrhunderts war also reiner Militärstaat, wie er wol nur im alten Sparta da gewesen war; nur kannte der Islam keine Aristokratie. Die Moslimen waren ein Volk von Kriegern, deren Verköstigung und Verpflegung den unterworfenen Völkern oblag***).

Aus dem Gesagten ersehen wir deutlich, welcher leitende Gedanke die ganze Regierungspolitik Omars beherrschte: es war der, die militärisch-religiöse Ausbildung des Islams auf Kosten der unterjochten Nationen zu fördern. Aus diesem Grunde erliess er die strengen Vorschriften gegen die Christen und

*) Dasselbe System hielt Omar auch in anderen eroberten Provinzen fest, so namentlich in Aegypten. Als ʿAmr Ibn ʿÂṣy sich in Fosṭâṭ ein Haus erbaute, ertheilte ihm Omar hierüber einen Verweis. Weil, der diese Geschichte erzählt (Gesch. d. Ch. I, 117), hat die Pointe nicht aufgefasst. (Vgl. Weil, I, 76 Note.) Omar gestattete nicht, dass Moslimen in Aegypten sich fest ansiedelten. Weil: Gesch. d. Chal. I, 118. Ibn ʿAsâkir, fol. 96 v° führt eine Tradition an, die lautet: Omar und die Gefährten des Propheten hielten es nicht für zulässig, dass ein Moslim ein Grundstück von einem Rajah ankaufe, aus dem Grunde, weil dies die Moslimen vom Kriegshandwerke abhalten würde.

**) Tradition von Ibn ʿÂïḏ bei Ibn ʿAsâkir, fol. 89 v°: Omar schrieb an die Statthalter in Betreff der Rajahs und empfahl, jenen, welche nicht im Stande seien, die Abgaben zu entrichten, Steuernachlass zu bewilligen und sie nach Möglichkeit zu unterstützen. Denn, sagte er, nicht blos für ein oder zwei Jahre wollen wir sie ausnützen (sondern für immer).

***) Vgl. die betreffenden Notizen von Sprenger: D. L. M., III, 164. —

Andersgläubigen, wodurch dieselben zu Parias herabgewürdigt wurden, die mit der herrschenden Nation gar nichts gemein haben durften[12]; aus diesem Grunde beschloss er Arabien von Ungläubigen gänzlich zu säubern und stellte er allen Bewohnern Arabiens, welche den Islam noch nicht angenommen hatten, die Wahl, auszuwandern oder dem Glauben ihrer Väter zu entsagen. Die gewerbfleissigen und wolhabenden Bewohner von Nagrân, welche dem Christenthume treu bleiben wollten, zogen in Folge dieser Maassregel aus Arabien fort in das Euphratland*). Ebenso exilirte er die Juden aus Chaibar**).

So begründete Omar jene fanatische, intolerante Haltung, welche seit schon mehr als tausend Jahren bis in die Gegenwart eine wesentliche Eigenthümlichkeit des Islams geblieben ist. Es war sein eigener starrer, strenger Geist voll Trutz und Verachtung gegen alles Nichtmohammedanische, den Omar dem Islam einhauchte, und dieser Geist wirkte durch eine lange Reihe von Jahrhunderten fort als dessen Hauptkraft und Lebensprincip[13]. Mit starker Hand hielt er die Zügel der geistlichen und weltlichen Macht und gebot mit unumschränkter Vollgewalt über die schon auf viele Millionen angewachsene Staats- und Religionsgenossenschaft der Moslimen. Unter ihm ward die Eroberung von Syrien vollendet, Irak und Persien bezwungen, bis an den Oxus und die Grenzen Hindustans, während im Westen Aegypten ihm gehorchte und seine Schaaren bis Tripolis am nordafrikanischen Gestade vordrangen. Ueberall wurden den unterworfenen Völkern gegenüber dieselben Grundsätze zur Geltung gebracht; allenthalben auch suchte er die Araber rein von Vermischung mit den Eingebornen als Kriegerkaste zu erhalten und untersagte

*) Sprenger: D. L. M., III, 504.

**) Doch scheint den Exilirten eine Entschädigung ertheilt worden zu sein. Denn nach Kodâmah (citirt bei Sprenger III, 277, Note) zahlte man den Bewohnern von Fadak, die nach Syrien wanderten, den halben Werth ihrer Liegenschaften aus.

es ihnen desshalb sich anzusiedeln und Grundstücke zu erwerben. Seine grösstentheils höchst raubsüchtigen Statthalter hielt er in strenger Zucht und sich selbst betrachtete er als den Vermögensverwalter der gemeinsamen Kasse der Moslimen und bewies hierin die grösste Gewissenhaftigkeit. Dem Eroberer Aegyptens, ʿAmr Ibn ʿÂṣy, liess er die Hälfte seines Vermögens abnehmen und Châlid, der Held von Mutah, der Eroberer von Irak und Syrien, ward nicht besser behandelt; er musste einen beträchtlichen Theil seines durch Raub erworbenen Reichthums an den Staatsschatz abliefern*).

Es ist fraglich, ob Omar sein Regierungssystem selbst hätte für längere Zeit aufrecht erhalten können. Wären alle Araber von eben so uneigennützigen Gefühlen belebt gewesen, wie er; wären alle von eben so grosser religiöser Begeisterung erfüllt gewesen, so hätte es vielleicht gelingen können. Aber er hatte eine der wichtigsten Triebfedern der menschlichen Handlungen, den Egoismus, nicht in Rechnung gebracht. Die Araber schlugen sich zur Ehre Gottes für den Islam, hatten aber nebenbei ihre alte Raubnatur nicht abgelegt; sie wollten Gut und Geld erwerben. Omars communistisches Regierungssystem, nach welchem die Staatskasse allen gehörte, entsprach ihnen nicht; jeder wollte für sich erwerben und gewinnen. Es liess sich daher die Ausschliessung der Moslimen vom Grundbesitze in den eroberten Ländern voraussichtlich nicht für die Länge aufrecht erhalten. Ebenso ist es klar, dass ein anderer Factor, den er gleichfalls unbeachtet liess, seine Pläne für die Länge durchkreuzen musste. Die Andersgläubigen in den eroberten Ländern waren, wie wir oben schon nachwiesen, zu Heloten gemacht worden, und lebten unter einem furchtbaren Druck. Es liess sich leicht voraussehen, dass gewaltsame Erschütterungen die Folge sein mussten. Es gab für die Nichtmohammedaner nur zwei Wege, sich ihrer Sklavenrolle zu entledigen: den Uebertritt zum Islam oder den Auf-

*) Weil: Gesch. d. Chal., I, 127.

stand gegen die islamische Herrschaft. Der erste Weg ward dadurch erschwert, dass der Christ, der zum Islam übertrat, zwar bürgerliche Gleichberechtigung erhielt, dies aber nur gegen Verzicht auf seinen Grundbesitz, der an seine Glaubensgenossen übergieng, welche davon die Grundsteuer (charâg) zu entrichten hatten[14]). Die vielfachen Aufstände gegen die mohammedanische Herrschaft, schon in den ersten Jahren, liefern den Beweis, dass sie die bewaffnete Erhebung gegen die Fremdherrschaft nicht als so ganz hoffnungslos ansahen, und dass, so lange überhaupt noch nicht alle Erinnerung an die frühere Selbstständigkeit bei den unterworfenen Völkern geschwunden war, sie das von Omar ihnen bereitete Loos unerträglich fanden.

Unterdrückte Völker rächen sich, wenn Aufstände nicht glücken, oft durch Attentate gegen die Person desjenigen, den sie als ihren Unterdrücker ansehen. Einem solchen Acte der Verzweiflung fiel Omar zum Opfer. Fyruz, ein Perser, erdolchte den Chalifen, als er, wie gewöhnlich, in der Moschee dem Gebete präsidiren wollte.

III. Die antiislamische Reaction und der Bürgerkrieg.

Mit dem Tode Omars endet die erste und eigenthümlichste Entwicklungsphase des mohammedanischen Staatslebens, welche wir die patriarchalische nennen können. Zwei gleich mächtige Triebfedern hielten sich, so lange sie dauerte, annähernd das Gleichgewicht. Die eine beruhte auf der höchsten und edelsten Seite der Menschennatur, die andere entsprang aus ihren schlechtesten und gemeinsten Instincten. Es waren dies einerseits die religiöse Schwärmerei, die Begeisterung für die Durchführung einer grossen Idee, deren Zweck es war, alle Araber in vollster Gleichheit vor Gott und Brüderlichkeit unter einander in eine grosse religiös-militärische Gemeinde zu vereinen; andererseits die durch unerhörte Erfolge maasslos gesteigerte Raubsucht und Eroberungslust.

Osmân, der Schwiegersohn Mohammeds, älter als Aly, dessen anderer Schwiegersohn, ward zum Chalifen gewählt. Aus dem angesehensten Geschlechte der Abdshamsiten entsprossen, gehörte er der alten stolzen Aristokratie von Mekka an und wenn er auch früh schon sich Mohammed anschloss und dessen Eidam ward, indem er des Propheten schöne Tochter Roḳajjah ehelichte, so scheint es doch, dass die Reize dieser mehr hiezu ihn bestimmten, als die prophetischen Schwärmereien seines Schwiegervaters. Er gab nie Beweise von Muth, blieb schwach, unbedeutend, war hingegen eitel, geldgierig und prunksüchtig und stand über alle Maassen unter dem Einfluss seiner mekkanischen Verwandten, die grösstentheils erst sehr spät und nur nothgedrungen den Islam äusserlich annahmen, während sie im Innern noch immer den Ideen und Ueberlieferungen des altarabischen Heidenthums huldigten *). Unter seiner energielosen Regierung verfielen allmälig die von Omar mühsam durchgeführten Staatseinrichtungen. Er verstand es nicht, die Raubsucht der Statthalter zu zügeln und somit fiel ein wesentlicher Grundsatz der Regierungspolitik Omars, nämlich die Ausschliessung der Moslimen vom Grundbesitz in den eroberten Ländern. Der Statthalter in Syrien, Moʿâwijah, ein Vetter Osmâns, derselben aristokratischen Familie angehörig, wie er, der unter Omar durchaus die Erlaubniss zum Erwerb von Grundbesitz nicht hatte erlangen können, schrieb an Osmân, dass sein Gehalt nicht ausreiche, um die Kosten zu bestreiten, die ihm durch die Verpflegung und Beherbergung der vielen Officiere der Truppen und der griechischen Gesandten erwüchsen, welche sich bei ihm einfänden. Er bat also den Chalifen, ihn zur Deckung seiner Auslagen mit den herrenlosen Gründen (almazâriʿ aṣṣâfijah) zu belehnen. Es waren nämlich in Syrien viele Gründe herrenlos geworden, indem die griechischen

*) Vgl. die treffliche Charakterschilderung des Osmân bei Sprenger: D. L. M., I, 382.

Patricier, denen sie gehörten, entweder in den Schlachten gefallen waren oder das Land verlassen hatten. Diese herrenlosen Gründe und Dörfer wurden als Staatsdomänen (ṣâfijah) der Gesammtheit der Moslimen betrachtet und von dem jeweiligen Statthalter verpachtet (ḳabbala), der den Pachtschilling (ḳabâlah) in die Staatskasse abführte*).

Moʻâwijah bat nun Osmân ihn mit diesen Gründen zu belehnen und der Chalife bewilligte es**). Eben so verfuhr er auch in anderen Provinzen. So hatte Ṭalḥah das Landgut Nashtâsag bei Kufa unter Omar angekauft, welcher letztere aber den Kauf annullirte; Osmân hingegen bestätigte ihn***). Er verfügte also recht leichtsinnig über das, was die Moslimen durch Omar als ihr gemeinsames Eigenthum betrachten gelernt hatten. So verschenkte er auch das Staatsgut Fadak an Ḥakam Ibn Abyl-ʻÂṣy, einen Verwandten, der den Islam nur nothgedrungen angenommen und den Propheten nebstbei verrathen hatte, wesshalb dieser ihn nach Ṭâïf verbannte†). Die wichtigsten Statthalterposten verlieh er an seine Stammverwandten, die Omajjaden††). Ausserdem wies er ihnen aus dem Staatsschatze hohe Jahresdotationen zu, was besonders Aly sehr übel nahm†††).

*) Ueber eine andere Bedeutung des Wortes ḳabâlah vgl. Kremer: Aegypten, I, 261, dann Hammer: Ueber die Länderverwaltung unter dem Chalifate, p. 193 und die vorzüglichen Bemerkungen von Defrémery im Journal asiatique 1866 (Oct. Nov.) p. 418—425. Das französische Wort gabelle ist hievon abgeleitet.

**) Ibn ʻAsâkir, fol. 97. Tradition von Ibn ʻÂïd, von Walyd, von Abu ʻAmr.

***) Marâṣid sub voce: Nashtâsag auf Autorität des Wâḳidy. Ṭalḥah baute sich, ebenso wie Zobair, einen Palast in Bassora und ersterer bezog von seinen Ländereien in Irak täglich 1000 Dynare Einkommen. Masʻudy, IV, 253, 254.

†) Weil: Gesch. d. Chal., I, 165 nach dem Kitâb alaghâny.

††) Ibidem, I, 156, 157, 172.

†††) Maḳryzy: Chiṭaṭ, II, 335, nach dem Kitâb almawâly von Kindy.

Alle Günstlinge des Chalifen gehörten der omajjadischen Familie an, zwischen der und jener, aus welcher Mohammed stammte, den Hâshimiten, schon im Heidenthume viele Reibungen, später, als er den Islam predigte, aber die heftigsten Kämpfe stattfanden, und erbitterte Feindschaft herrschte. Wenn auch nach der Eroberung von Mekka die Omajjaden den Islam angenommen hatten, so waren sie doch innerlich den Ideen des alten Heidenthums ergeben geblieben. Daraus machten sie denn, als ihre Familie durch Osmân zur herrschenden ward, kein Geheimniss. Walyd Ibn ʿOḳbah erschien in weinseligem Zustande in der Moschee; andere Statthalter zeichneten sich durch grossartige Gelderpressungen und Unterschleife aus*). Osmân selbst erneuerte einzelne heidnische Gebräuche bei den Pilgerceremonien in Mekka**). Am meisten scheint aber die autokratische Leichtfertigkeit, mit welcher er die officielle Koranredaction feststellte und alle abweichenden Exemplare vernichten liess, die alten Gefährten des Propheten, die Medynenser und alle echten Moslimen erbittert zu haben***).

So sahen sich die Anṣârs, die alten Gefährten Mohammeds, die schon zu dessen Lebzeiten und noch mehr unter Abu Bakr und Omar eine Art hierarchischer Aristokratie gebildet hatten, immer mehr verdrängt durch die mekkanische

*) Weil: I, 165, 171. Nach einer Tradition bei Bochâry 2140 liess Osmân den Walyd Ibn ʿOḳbah, als er seine Excesse vernahm, bestrafen und zwar durch Aly, der ihm 40 Peitschenhiebe aufzählte.

**) Weil: I, 167. Osmân liebte den Prunk und selbst im Pilgergewande, wo doch jeder Putz streng untersagt ist, konnte er ihn nicht lassen. So finden wir in Mowaṭṭa' eine gute Tradition, wo es heisst: Ich sah Osmân in ʿArg (ein Dorf drei Posten von Medyna entfernt) an einem heissen Sommertage; er hatte sein Gesicht mit einem purpurnen Burnus verhüllt.

***) Die Herstellung des Textes vertraute er dem Zaid Ibn Ṯâbit und anderen der Mehrzahl nach ihm ergebenen Leuten, und alte Gefährten des Propheten, wie Ibn Masʿud, schob er bei Seite.

Partei, die dem Islam zu allerletzt und nur ganz äusserlich beigetreten war. Egoistisches Interesse sowie religiöser Fanatismus verbitterten noch mehr die Stimmung.

Die demokratisch-communistischen Grundsätze, die Omar vertreten hatte, wirkten auch fort und man wollte sich nicht fügen in das souveräne Machtbewusstsein, womit Osmân das Staatseigenthum, das man als Gemeingut aller Moslimen betrachtete, an seine Vettern verschenkte und anders vergeudete. Abu Ḏarr Ghifâry, einer der frömmsten Moslimen, vertrat dem Statthalter von Syrien gegenüber die Ansicht, dass man die Reichen zwingen könne, einen Theil ihres Vermögens zum Besten der Armen herzugeben. Er gerieth hierüber mit Moʿâwijah in einen heftigen Streit, worauf derselbe ihn als Aufwiegler nach Medyna zurücksandte, von wo der Chalife ihn nach dem Dörfchen Rabaḏah verbannte[15]).

Solcher Schwärmer, wie Abu Ḏarr, gab es im ersten Islam äusserst viele. So kam es, dass die Partei der Unzufriedenen von Tag zu Tag zunahm. Aly, das angesehenste noch lebende Mitglied der Familie des Propheten, schloss sich ihnen an und mit ihm viele der einflussreichsten Kampfgenossen Mohammeds, wie Ṭalḥah, Zobair, ʿAmmâr Ibn Jâsir und Abu Musà Ashʿary. So entfalteten sich im Schoosse des Islams selbst, während er gegen aussen sich ausbreitete und von Jahr zu Jahr neue Landstriche unterwarf, die Keime der Zwietracht.

An den beiden entgegengesetzten Punkten des weiten Reiches brach fast gleichzeitig der Aufstand aus. In Kufa und in Bassora erhob sich das Volk gegen die von Osmân dort eingesetzten Statthalter; in Aegypten geschah dasselbe. Durch Zugeständnisse beschwichtigte der Chalife die Aufrührer; aber die Unzufriedenheit, genährt von den angesehensten Gefährten des Propheten, namentlich von Aly, Ṭalḥah, Zobair, deren jeder im stillen nach der Herrschaft trachtete, nahm immer zu und bald erfolgte die Katastrophe, welche dem alten Chalifen das Leben kostete. Der Hauptanstoss hiefür gieng von Aegypten aus, wo Aly den grössten Anhang hatte

und durch viele Agenten im geheimen für sich Propaganda machen liess. Am meisten that sich hierin der Jude Abdallah Ibn Saba' hervor. Er predigte, dass jeder Prophet seinen Stellvertreter habe und Aly sei der legitime Stellvertreter Mohammeds; Osmân habe sich unrechtmässiger Weise des Thrones bemächtigt*). Später, nach dem Tode Alys, gieng er noch weiter und behauptete, der jüdischen Messiasidee sich bedienend, Aly werde als Erlöser einst wiederkehren auf die Erde und dieselbe mit Gerechtigkeit erfüllen und hiemit brachte er zuerst in den Islam die Idee des Mahdy, des einstigen Messias**). Dieser Abdallah knüpfte von Aegypten aus einen brieflichen Verkehr mit den Unzufriedenen in den anderen Provinzen an. Bald brach der Aufstand in Aegypten aus, indem ein angesehener Emyr sich an die Spitze der Bewegung stellte und den Statthalter des Chalifen vertrieb. Eine Schaar von 600 Aegyptern, durchaus Freiwillige, zog nach Medyna, wo sie sich mit den von Kufa und Bassora herbeigeströmten Meuterern vereinigten, und nach längeren Verhandlungen mit Osmân, der von allen seinen Freunden verlassen, von den angesehensten Anṣârs und der hierarchischen Coterie von Medyna aber aufs schändlichste verrathen ward, erstürmten die Empörer sein Haus und tödteten den greisen Chalifen, der mit mehr Würde zu sterben verstand, als zu leben***).

Mit Recht konnte der Dichter Ḥassân Ibn Ṯâbit von Osmân sagen:

Ihn liessen die Anṣârs im Stich als der Tod
Herantrat, und die Anṣârs hatten die Macht.
Wer entschuldigt Ṭalḥah oder Zobair
Ob des gewaltigen Ereignisses.
Mohammed, Abu Bakrs Sohn, schien der Rädelsführer zu sein;
Aber hinter ihm stand Ammâr (Ibn Jâsir)†).

*) Maḳryzy: Chiṭaṭ II, 334 nach alten Quellen.

**) Shahrastâny, I, 200. Ibn Ḳotaibah, p. 300.

***) Maḳryzy: Chiṭaṭ, II, 335.

†) Mas'udy, IV, 284.

Der ganzen Regierung Osmâns liegt kein anderer leitender Gedanke zu Grunde als der des altarabischen Stammgeistes und Clansinnes. Die Familie, welcher der Häuptling angehörte, war die erste und angesehenste des ganzen Stammes und alle Mitglieder dieser Familie bildeten eine engverbündete Association gegen aussen, bereit zum gegenseitigen Schutze. So fühlte sich Osmân als Haupt der Ommajjaden vor allem dazu berufen, seine Stammverwandten zu Macht und Ansehen zu bringen und sein Geschlecht zum herrschenden zu machen. Allein hiedurch gerieth er nicht nur in Conflict mit der Idee von der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Moslimen, eine Idee, die Omar zur rechten Ausbildung gebracht und welche in der grossen Masse der Moslimen vielfache Verbreitung gefunden hatte, sondern auch die unter einander unablässig intriguirende, aber doch gegen aussen festverbündete Klasse der Mohâgirs und Anṣars (d. i. jene Moslimen, die zuerst mit Mohammed nach Medyna sich geflüchtet hatten und dann jene, die ihn daselbst zuerst aufnahmen und unterstützten) fühlte sich hiedurch tief verletzt. Sie hatten mit ihrem Blute den Islam fest begründet, sie hatten alle Schlachten geschlagen, sie hatten mit Mohammed Freude und Leid getheilt — und nun sollten sie gegen jene Mekkaner zurückstehen, die dem Koran nur nothgedrungen gehuldigt hatten, von denen auf mehreren die Verwünschungen des Propheten lasteten. Es gerieth also die hierarchische Clique von Medyna in Kampf mit der aristokratischen Partei von Mekka, welche den schwachen Chalifen umgarnt hatte. Die ersteren verfügten über ungeheuere Reichthümer und übten grossen Einfluss auf die Masse des Volkes, bei welchem der Islam ein tiefes religiöses Gefühl wachgerufen hatte, und eine unbegrenzte Verehrung gegen jene Männer herrschte, die in dem Verlaufe der wechselvollen Geschicke Mohammeds eine hervorragende Stelle eingenommen hatten. Aly stand hierin am höchsten. Desshalb fiel auch Osmân, als dieser seine Hand von ihm abzog*).

*) Vgl. den interessanten Briefwechsel zwischen Aly und

Es erfolgte nun ein langwieriger Kampf zwischen den herrschenden Familien nicht blos um die geistliche Führung, sondern auch zugleich, ja wol mehr um die weltliche Herrschaft, um den Chalifenthron. Um aber die Hartnäckigkeit, mit welcher dieser Kampf durchgefochten ward, um die Ursachen seiner langen Dauer und die Grösse der Opfer an Gut und Menschenleben, die er verschlang, beurtheilen zu können, müssen wir vor allem uns eine richtige Idee von dem zu machen suchen, was die grossen arabischen Familien zu jener Zeit waren.

IV. Familie und Stamm im arabischen Alterthum.

Wie wir von den Römern lesen, dass die gens Claudia an tausend Köpfe zählte, dass die gens Fabia an 800 kampffähige Männer stellte, ebenso finden wir schon in den ersten Zeiten des Islams eine ähnliche Entwickelung des Stammwesens. ʿOjainah Ibn Ḥiṣn, der Häuptling des Fazârah-Stammes, gebot über 10,000 Lanzen*) und der Häuptling eines himjarischen Stammes, Ḏul-kalâʿ, der sich unter Abu Bakr an der syrischen Invasion als einer der ersten betheiligte, besass an 1000 Sklaven**).

Familie und Stamm sind die ältesten Formen der menschlichen Gesellschaft. Im Urzustande lebte jede Familie für sich und bildete ein gegen aussen abgeschlossenes Gemeinwesen. Indem die Familie sich vermehrte, zerfiel sie wieder in verschiedene Zweige, ältere und jüngere, die alle einen Stammvater hatten und hiedurch sich von einem gemeinsamen Bande der Zusammengehörigkeit umschlungen fühlten. Ein solcher Verein mehrerer Familien bildete einen Stamm, der

Moʿâwijah im Kâmil ed. Wright pag. 184, 186, der vielleicht echt ist.

*) Mowaṭṭa, IV, p. 89.

**) Masʿudy, IV, p. 178.

bei dem allmäligen Anwachsen seiner Mitglieder wieder in verschiedene kleinere Fractionen, Unterstämme, Clans zerfiel, deren jeder aus einer grösseren oder kleineren Anzahl von Einzelfamilien bestand. Der Ausdruck Familie (bait d. i. Haus, Zelt) umfasste in seiner weitesten Bedeutung einen ganzen Stamm, der denselben Stammvater hatte, wie im engsten Sinne wieder nur die nächsten Familienmitglieder (ahl bait) nämlich Vater, Mutter, Söhne, Töchter, Enkel also die nächsten Blutsverwandten.

„Jeder Stamm, jeder Unterstamm", sagt Ibn Chaldun, „bildete für sich eine selbstständige Gemeinschaft, weil alle Mitglieder von demselben Stammvater abstammen*); aber gleichzeitig bestehen innerhalb dieser Gesellschaft einzelne Gruppen, deren Mitglieder enger zusammenhalten, als jene, deren allgemeine Vereinigung den Stamm ausmacht. Hieher gehören die Blutsverwandten, die einzelnen Familienkreise und die von einem gemeinsamen Vater abstammenden Brüder. Diese Verwandtschaft begründet zwischen ihnen ein stärkeres Band, als das, welches zwischen Geschwisterkindern besteht. Mit dem Stamme im ganzen durch den gemeinsamen Ursprung verbunden, können sie zwar immer auf dessen Schutz und auf die Unterstützung aller Stammesgenossen zählen; aber die Stütze, die sie von diesen erhalten, ist weniger nachdrücklich, als die ihrer directen Familienangehörigen, mit welchen sie in unmittelbarer Blutsverwandtschaft stehen. Die Führerschaft des ganzen Stammes aber kann nur einer einzigen Familie zukommen und um dieselbe auszuüben, muss diese Familie mächtig sein"**).

Worin aber bestand die Macht? Die Zahl der Söhne, der

*) Ahl bedeutet ursprünglich: das Zelt und ward übertragen auf jene, die unter einem Zelte wohnten. Im Hebräischen behielt das Wort in der Aussprache: ohel seine primitive Bedeutung, die im Arabischen nicht mehr vorkommt. Zusammengezogen aus ahl ist āl, das soviel als Familie, Geschlecht bedeutet.

**) Ibn Khaldoun: Prolég., I, 276.

Sklaven, der Freigelassenen, der Heerden von Kameelen und Pferden war es, worin der Reichthum des arabischen Häuptlings bestand, und die Macht jedes Stammes und jeder Familie richtete sich nach der Zahl seiner waffenfähigen freien Männer. Die Polygamie, welche bei den Arabern herrschte, genügte nicht immer, um eine Familie hinreichend schnell zu vermehren und hiedurch zu Ansehen zu bringen. Man griff daher zu einer Institution, deren Ursprung in ein hohes Alterthum zurückreicht und deren Zweck der war, die waffenfähige Zahl der freien Männer eines Stammes und einer herrschenden Familie zu vermehren: es ist dies das Institut der Clientel.

Wir wissen nicht, in welcher Weise diese Einrichtung schon im arabischen Heidenthum ihren Ursprung genommen hat; allein aus den die Clientel regelnden Vorschriften des mohammedanischen Gesetzes, welche, wie so viel anderes, sich auf die im Heidenthum üblichen Bräuche stützen, können wir noch jetzt uns ein annähernd richtiges Bild dieser für die socialen und politischen Zustände des Orients überaus wichtigen Einrichtung machen.

Es gab verschiedene Arten, auf welche der Sklave frei werden konnte. Durch Freisprechung seines Herrn erlangte er insofern die Freiheit, als er Herr seiner Handlungen ward, Vermögen erwerben und vererben konnte. Ein solcher Sklave hiess: ʿatyḳ, d. i. Freigelassener. Stets scheinen die alten Araber es als grossmüthig und preiswürdig betrachtet zu haben Sklaven auf diese Art zu freien Männern umzugestalten. Aber wenn auch hiemit der Sklave die Freiheit erlangte, so wurden doch nicht alle Bande zwischen seinem Herrn und ihm gelöst; der erste blieb noch immer sein Schützer und Beschirmer, sein Patron und er blieb ihm und seiner Familie gegenüber zum Schutze, zur Hilfeleistung und besonders zur Vertheidigung von Gut und Leben verpflichtet und hiess fortan Client des N. N. oder des Stammes N. N. Er gehörte von nun an zum Stamme seines Patrons und trat in alle mit diesem Stammesverhältniss verbundenen Rechte und Pflichten ein. Starb der

Client ohne directe Erben, so beerbte ihn sein Patron. Das Patronat vererbte sich daher in der Nachkommenschaft des Patrons*). Das Patronat war aber auch ein unveräusserliches Recht, dessen sich der Patron nicht nach Belieben entledigen konnte, weder durch Schenkung noch durch Verkauf**). Zwischen dem Patron und dem Clienten bestand daher eine unauflösbare Verbindung, die mit Recht von den mohammedanischen Rechtsgelehrten als eine feste Verwandtschaft bezeichnet wird***).

Nebst der einfachen Freilassung gab es aber noch andere Arten des Uebertrittes vom Sklaventhume in den freien Stand. Die gewöhnlichste ist der Selbstloskauf, wo der Sklave gegen eine gewisse an seinen Herrn in bestimmten Zeiträumen zu entrichtende Geldsumme sich die Freiheit erwarb†). Immer aber trat er, sobald er frei war, in das Clientelverhältniss zu seinem früheren Herrn und es war ihm über die Wahl seines Patrons nicht die geringste Freiheit gelassen; er konnte der Client keines anderen werden.

Ein anderer Weg, der zur Freiheit führte, war der, dass der Eigenthümer eines Sklaven diesem auf seinen Todesfall die Freiheit zusicherte (tadbyr; ein solcher Sklave hiess: modabbar††).

Schliesslich pflegten oft die Erben als frommes Werk

*) Mowaṭṭa', III, 263, 273.

**) Mowaṭṭa', III, 262.

***) Man vergleiche über die Clientel den Abschnitt im: Précis de jurisprudence musulmane selon le rite Chaféite par Abou Chodjâ'. Publié par S. Keijzer, Leyden, 1859, p. 60 ff. Wie lange das Gefühl der Unterordnung des Clienten unter seinen Patron sich auch noch im Islam erhielt, beweist die interessante Stelle bei Ibn ʿAḏâry ed. Dozy I, 39, 40. Noch bis in die neueste Zeit hat dieses Verhältniss im Oriente seine Kraft nicht ganz verloren.

†) Diesen Vertrag der Loskaufung hiessen die Juristen: Mokâtabah und den betreffenden Sklaven: mokâtab.

††) Mowaṭṭa', III, 277.

zum Seelenheil des Verstorbenen einigen seiner Sklaven die Freiheit zu ertheilen*).

Nur eine Art der Freilassung gab es, wodurch der Client vollkommen frei ward und seinen Patron nach Belieben wählen konnte: es war dies der Fall, wenn ein Sklave als Sâïbah entlassen ward. Es scheint dies ein dem Heidenthum entstammender Brauch zu sein, der schon früh im Islam in Vergessenheit gerieth[16]).

Der altarabische Stamm in seiner ursprünglichen Zusammensetzung bestand also aus allen den durch die Abkunft von einem gemeinsamen Stammvater verwandten Familien; an diese reihten sich die Freigelassenen oder die Nachkommen solcher Freigelassener und schliesslich die Sklaven.

Ausserdem sind noch die von anderen Stämmen ausgeschiedenen und dem Stamme aggregirten Individuen zu nennen, welche in den Stammverband aufgenommen worden waren. Man nannte sie molṣaḳ oder lazyḳ, adscripti, auch ḥalyf, d. i. Beeidete. Die Rechte eines solchen in einen Stamm aufgenommenen Fremden mögen ursprünglich nicht viel von jenen eines Clienten sich unterschieden haben.

Es hatte sich auf solchen Grundlagen das arabische Stammwesen durch eine geschichtlich nicht näher zu bestimmende, jedenfalls aber sehr lange Zeitperiode allmälig entwickelt. Die Anfänge dieses Processes reichen in das höchste Alterthum und in ganz vorgeschichtliche Zeiten zurück.

Um die Zeit als Mohammed ins Leben trat, hatte dieses sociale System die höchste Stufe der Ausbildung, deren es fähig war, schon längst erreicht. Die Stämme, deren Ursprung auf einzelne Familien zurückging, waren zu zahlreichen Gemeinden angewachsen, die mit ihrem ganzen Tross von Clienten und Leibeigenen oft viele Tausende von Menschen zählten. Die allgemeinen Verhältnisse des Lebens hatten in Folge der allmäligen Zunahme der Bevölkerung, der

*) Mowaṭṭa', III, 255.

lebhafteren Handelsbeziehungen, des grösseren Wohlstandes sich erheblich geändert und der Trieb der Association, ein Hauptthebel aller menschlichen Cultur, hörte nicht auf fortzuwirken. Es sind daher schon vor Mohammed Fälle nachweisbar, wo einzelne Stämme zum gegenseitigen Schutze oder zu anderen gemeinsamen Zwecken sich verbündeten*). Dieser Trieb der Association machte Mekka zum gemeinsamen Heiligthum der Beduinenstämme von Ḥigâz. Zwischen anderen Stämmen hatten auf solche Weise ähnliche religiöse Versammlungspunkte sich herausgebildet. So pilgerten mehrere südarabische Stämme zu ihrem gemeinsamen Heiligthum Chalaṣah**).

Aus allem dem sind wir zu schliessen berechtigt, dass das alte Stammverhältniss bei den damaligen Culturverhältnissen Arabiens nach und nach sich nicht mehr als genügend erwies, und dass das Bedürfniss zur Bildung grösserer Vereine sich entschieden fühlbar machte. Es ist eine Erscheinung, die sich oft im Völkerleben wiederholt, dass, sobald ein Volk reif ist für eine grosse sociale, politische oder religiöse Idee, sich auch die Werkzeuge von selbst finden, um dieselbe zur Durchführung zu bringen. Es scheint dann, als ob das ganze Gerüste, auf dem die frühere Cultur beruhte, plötzlich einbräche und ein ganz neuer Bau aus den Trümmern emporstiege. Man wäre bei oberflächlicher Betrachtung versucht zu glauben, dass die Entwicklungsphasen der Cultur stossweise und in langen Zwischenräumen auf einander folgen. Nichts wäre irriger als dies. Solche Ereignisse bereiten sich langsam und im stillen vor, es reiht sich ein Glied der grossen Kette der Thatsachen an das andere und erst, wenn alle Vorbedingungen erfüllt sind, tritt der von einem Jahrhunderte

*) Vgl. Freytag: Einleitung in das Studium d. arab. Sprache, p. 24, 25. Caussin de Perceval: Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, I, 330 ff. Sprenger: The life of Mohammed, Allahabad 1851, p. 8.

**) Freytag: Einleitung, p. 365.

langen geistigen Gährungsprocess vorbereitete Umschwung ein, nicht als Folge eines zufälligen Zusammentreffens, sondern als das mit mathematischer Genauigkeit resultirende Ergebniss der Addition einer unabsehbaren Reihe von einzelnen Posten des activen Völkerlebens.

So war die Lage der antiken Welt, als der erhabene Lehrer und Dulder aus Nazareth zuerst eine ebenso einfache als reine Moral vorzutragen begann, welche die gesammten politischen und religiösen Vorstellungen umänderte. Aus solchen Verhältnissen gieng auch Mohammed hervor und in ihm fand die bis dahin schlummernde Idee der Zusammengehörigkeit aller arabischen Stämme und eines gemeinsamen höchsten Gottes ihre Durchführung, womit nothwendiger Maassen eine Verbrüderung aller arabischen Stämme herbeigeführt werden musste. Denn im Alterthume bildete die Gemeinsamkeit der Culte auch stets das stärkste Band des Friedens und des gegenseitigen Schutzes. Mohammed ward so in seiner Zeit auf religiös-politischem Gebiete der Cavour Arabiens. Wenn es ihm aber auch gelang, freilich nur momentan die arabischen Stämme durch eine neue Religion zu versöhnen, die ein grosser moralischer Fortschritt im Vergleich zum früheren Heidenthum ist, so war er doch zu sehr Araber, um die alte Stammverfassung zu zerstören. Im Gegentheil, er nahm die meisten darauf bezüglichen Institutionen des Heidenthums, so namentlich die Bestimmungen über das Patronatsverhältniss und die Clientel herüber in den Islam*). Letztere beförderte er in wirksamer Weise, indem er die Freilassung der Sklaven, als frommes, gottgefälliges Werk, sowie als Sühne für mancherlei Sünden anordnete. Die Eroberungen Abu Bakrs und Omars brachten grosse Mengen von Kriegsgefangenen nach Arabien, die als Sklaven verkauft wurden. Die Gefährten Mohammeds,

*) Es wird ihm der Ausspruch zugeschrieben: Das Clientelverhältniss ist ein Band, wie die gemeinsame Abstammung. Und ferner: Das Clientelverhältniss ist eine feststehende Verwandtschaft. Dozy: Ibn ʿAḏâry: Introduction, p. 17.

wovon viele, wie früher bemerkt worden ist, ungeheure Reichthümer angesammelt hatten, die reichen Mekkaner kauften sicher Tausende solcher Sklaven und die Mehrzahl derselben gelangte zweifellos allmälig zur Freilassung und sie wurden Clienten. So umgaben sich nach und nach die Häuptlinge der angesehensten Familien von Mekka und Medyna mit einem Trosse von Clienten, der bei einzelnen besonders einflussreichen und begüterten Familien nach Tausenden zählte*).

Bei dem Umstande aber, dass der Einfluss und das Ansehen einer Familie sich zum grossen Theil nach der Zahl ihrer Mitglieder richtete, ist es selbstverständlich, dass aus eigenem wohlverstandenen Interesse die Verwandtschaft bis in ihre fernsten Verzweigungen hochgehalten und das Gefühl dafür stets rege bewahrt wurde. Die arabische Sprache bietet uns hiefür den besten Beweis; denn sie enthält Bezeichnungen für Verwandtschaftsgrade, die in den meisten anderen Sprachen und selbst in den anderen semitischen Dialekten fehlen. Die Arier mit Einschluss der Griechen und Römer liessen ursprünglich nur die agnatio, die Verwandtschaft von väterlicher Seite, nicht die cognatio, jene von mütterlicher Seite, zu. Die Araber hielten beide in Ehren, wenn sie auch die erstere höher stellten**). So giebt es im Arabischen besondere Bezeichnungen für Oheim und Tante von väterlicher (ʿamm) und mütterlicher Seite (châl), für Verwandte von Seiten des Gatten (ḥamu) und solche von Seiten der Gattin (chatan), für Verwandte zugleich von beiden Seiten (ṣihr), für Enkel vom Sohne (ḥafyd) und Enkel von der Tochter (sibṭ) und solcher Bezeichnungen noch viele, die zum Theil später in Vergessen-

*) Musà Ibn Noṣair, der Eroberer Afrikas, selbst ein Freigelassener, giebt die Zahl seiner Clienten auf mehrere Tausende an. Ṭârik Ibn Zijâd, der Eroberer Spaniens, war einer seiner Clienten. Ibn ʿAḏâry ed. Dozy, II, 17, 18, 19.

**) Freytag: Einleitung, p. 336, 337. Ḥamâsah, arab. Text, ed. Freytag, p. 259.

heit geriethen, wie die Verlegenheit der arabischen Lexikographen bei Erklärung solcher Ausdrücke am besten beweist. Man war aber nicht damit zufrieden, die Verwandtschaft auf diese Art bis in ihre letzten Verzweigungen zu verfolgen; man erfand auch künstliche Mittel, eine Verwandtschaft herbeizuführen. Höchst merkwürdig ist in dieser Beziehung das, was arabische Juristen über die Milchverwandtschaft berichten. Es scheint dies namentlich eine heidnische Sitte gewesen zu sein, die sich im Islam sehr bald verlor, aber früher wol eine sehr grosse Bedeutung besessen hatte. Um nämlich einen Fremden in den Kreis der nächsten Familienglieder aufzunehmen, liess man ihn einige Züge thun an der Brust einer Frau des Hauses oder einer ihrer Schwestern oder nächsten weiblichen Verwandten. Mit der Milch, die der Fremde einsog, ward er zum Mitglied der Familie*). Dies ging soweit, dass ein Ehemann, der an der Brust seiner milchenden Gattin unüberlegter Weise gesogen hatte, nachher Gewissenszweifel empfand, darüber ob die Ehe nicht ungültig geworden sei durch die nahe Verwandtschaft. Er frug hierüber Abu Musà Ash'ary, den Statthalter von Kufa, um Rath, der in der That sich äusserte, dass in Folge der durch die Milch herbeigeführten Verwandtschaft es ihm nicht mehr gestattet sein könne, seinem Weibe beizuwohnen. Allerdings entschied Abdallah Ibn Mas'ud dagegen, indem er sagte, dies gelte nur für die ersten zwei Lebensjahre des Säuglings; aber dieser von Mâlik in seinem Werke: Mowaṭṭa' überlieferte Vorfall beweist, wie sehr die Idee der Verwandtschaft durch die Milch im arabischen Alterthume verbreitet war. 'Âïshah, die Gattin des Propheten, bediente sich dieses Mittels, um jenen Männern, welche sie in ihrem Hause empfangen wollte, den Zutritt zu ermöglichen. Sie liess ihnen von ihrer Schwester, Omm Kolṯum, oder von den Töchtern ihres Bruders (Abdar-

*) Dieselbe Sitte bestand bei den Berberen. Ibn 'Aḏâry ed. Dozy, I, 21.

raḥmân) Milch geben und empfing sie dann ohne Schleier*). Schliesslich gab es noch ein anderes Mittel, eine Verwandtschaft zu begründen und dies war die Adoption (tabanny), die schon im arabischen Heidenthum üblich war, und von Mohammed bekräftigt ward. So adoptirte er den Zaid Ibn Ḥâriṯah und sein Beispiel blieb nicht ohne Nachahmung. Der Adoptirte trat hiemit in alle Rechte und Pflichten eines wirklichen Sohnes**).

Diese Bemerkungen dürften genügen, um uns eine richtige Vorstellung von dem zu machen, was noch in den ersten Zeiten nach Mohammed eine der grossen arabischen Familien von Mekka und Medyna war. Jede war ein Gemeinwesen für sich, ein Staat im Staate, bestehend aus Hunderten von näheren und entfernteren Verwandten, aus Tausenden von Clienten und Sklaven. Alle diese standen unter dem unmittelbaren Einflusse des jemaligen Oberhauptes der Familie, bereit bei jeder Gelegenheit sich um ihn zu schaaren, so zum Schutz, wie zum Trutz.

V. Der Bürgerkrieg.

Unter Omars Chalifate herrschte derselbe streng religiöse Geist vollster Brüderlichkeit und Gleichheit zwischen allen

*) Mowaṭṭa' III, p. 92. Vgl. Bochâry 70, wo eine Ehe wegen Milchverwandtschaft auf Befehl des Propheten für ungiltig erklärt wird. Man hatte daher auch für einzelne Grade der Milchverwandtschaft eigene Bezeichnungen. So hiess der Gatte der Amme zy'r; Bochâry 826. Der Prophet selbst entschied dahin, dass wegen Milchverwandtschaft eine Ehe aufgelöst werden müsse; Bochâry 1643. ʿÂïshah erzählt: 'Aflaḥ liess mich bitten, ihn zu empfangen. Als ich mich weigerte, liess er mir sagen: Wie kömmt es, dass du vor mir dich abschliessest, da ich doch dein Oheim bin? Als ʿÂïshah ihn über diese Aeusserung zur Rede stellen liess, entgegnete er, dass die Gattin seines Bruders ihre Amme gewesen sei. Hierauf befrug ʿÂïshah den Propheten hierüber, welcher sagte: 'Aflaḥ hat Recht, gewähre ihm den Zutritt. Bochâry 1646. Aehnliche Notizen sind an anderen Stellen des Bochâry.

**) Mowaṭṭa', III, 91.

Gläubigen wie unter Abu Bakr, der trotz aller Einwendungen der Anṣârs und Mohâgirs den Osâmah Ibn Zaid in der Befehlshaberschaft einer Truppenabtheilung beliess, die ihm schon der Prophet übertragen hatte, obgleich Osâmah selbst ein Freigelassener war. Das Gefühl der religiösen Begeisterung, das unter Omars Regierung noch sehr lebendig war, liess momentan die altarabischen Stammeseifersüchteleien und die Familienrivalität zurücktreten. Mit Osmân aber nahm das Chalifat schon viel mehr eine weltliche Färbung an und das Königthum drängte stark die in derselben Person vereinigte Oberpriesterwürde zurück. Osmân begünstigte in entschiedenster Weise seine Stammverwandten, die Omajjaden und die mit ihnen verschwägerte mekkanische Aristokratie und somit rief er den alten noch keineswegs ganz verschwundenen Stammgeist wieder hervor. Die tonangebenden Männer, wie namentlich Aly, Ṭalḥah, Zobair, ʿAmr Ibn ʿÂṣy, Mohammed, ein Sohn des Chalifen Abu Bakr, die alle insgesammt an der Spitze grosser im altarabischen Sinne gegliederter Familienassociationen standen, wollten sich die Suprematie der Omajjaden, an denen noch vielfach die Ideen des Heidenthums hafteten, durchaus nicht gefallen lassen. Sie beförderten daher im stillen den Aufstand gegen Osmân, der zu dessen Ermordung führte. Aly hatte seine meisten Freunde und Anhänger in Aegypten, Ṭalḥah und Zobair in Kufa und Bassora*), wo sie vermuthlich durch Familienverbindungen und Clienten sich Einfluss zu verschaffen gewusst hatten. In Syrien hingegen herrschten entschieden die Omajjaden vor. Statthalter dieser Provinz war Moʿâwijah, ein Omajjade, der von Osmân bestätigt und mit grossen Ländereien belehnt worden war.

*) Wir wissen, dass Ṭalḥah in Bassora ein Haus besass. Wüstenfeld: Register etc. p. 439. Zobair hatte ein Haus in Kufa und zwei in Bassora, elf in Medyna, eines in Alt-Kairo; sein Vermögen belief sich auf mehr als 50 Millionen Dirham. Wüstenfeld: Register etc., p. 475, Bochâry, 1951.

Omar hatte die Gewohnheit, alle jene, über welche er ungehalten war, nach Syrien zu verbannen. Diese Nachricht, die aus guter Quelle stammt*), lässt uns schliessen, dass dort sich eine Anzahl von Verbannten aus Arabien niedergelassen hatte, die dem Chalifen gram waren. Auch hatten verschiedene einflussreiche Männer, dem Beispiele Moʿâwijahs folgend, und vielleicht von ihm unterstützt, die von Omar aufgestellte Regel, dass kein Moslim in erobertem Lande Grundbesitz erwerben dürfe, gebrochen und sich daselbst angesiedelt**). Nebst dem fanden die Araber bei der Eroberung Syriens in diesem Lande schon eine Anzahl arabischer Stämme vor, die zwar äusserlich dem Christenthume anhingen, aber sehr leicht den Islam annahmen und hiedurch viel beitrugen zur schnellen Verbreitung der arabischen Nationalität in diesem Lande, sowie zur Befestigung der moslimischen Herrschaft daselbst***).

Der schlaue, ehrgeizige und unternehmende Moʿâwijah befand sich im Besitze dieser reichen Provinz. Selbstverständlich benützte auch er die Ereignisse von Medyna in seinem Sinne. Dort hatte man zwar dem Aly, dessen Anrechte auf das Chalifat zweifellos waren, gehuldigt; aber Talḥah und Zobair waren nur durch Zwang und Drohung veranlasst worden, ihre Beistimmung auszusprechen und verliessen sobald als

*) Ibn ʿAsâkir fol. 12. Tradition von Baghawy, von Aly Ibn algaʿd, von Shoʿbah, von Aby Sinân (d. i. Ḍirâr Ibn Morrah), von Abdallah Ibn Abyl-hoḏail.

**) ʿAmr Ibn ʿÂṣy, der Eroberer Aegyptens, hatte ein Landgut zu Saboʿ in Palästina. Wüstenfeld: Register, p. 72.

***) Diese schon vor Mohammed in Syrien eingewanderten arabischen Stämme Lachm, Goḏâm, Ḳoḏâʿah, Ṭajjy' u. s. w. scheinen ihrem Glauben nach der Sekte der Hanyfen angehört zu haben. Bei diesen war aber allem Vermuthen nach der Name Moslim und Islam schon vor Mohammed üblich. Dieselbe Benennung finden wir auch schon vor der arabischen Eroberung bei den in Syrien angesiedelten Araberstämmen. So werden bei Abu Ismâʿyl Azdy die syrischen Araber: Masâlimat ashshâm genannt. Vgl. Aboo Ismail Alazdi ed. W. N. Lees. Calcutta, 1854, p. 25.

möglich die Stadt, eilten nach Mekka und proclamirten dort die Ungiltigkeit der Wahl Alys.

Moʿâwijah nahm unverzüglich in Syrien eine ganz unabhängige Haltung an. Viele Omajjaden hatten unmittelbar nach dem Tode Osmâns und noch bevor dem Aly gehuldigt ward, Medyna verlassen und begaben sich theils nach Mekka, theils nach Syrien zu Moʿâwijah, der somit die Führerschaft der ganzen wahrscheinlich viele Tausende von Seelen betragenden Familienassociation der Omajjaden antrat und unumschränkt über die Hilfsquellen der ganzen reichen Provinz verfügte.

Zwischen diesen vier Männern ʿAly, Ṭalḥah, Zobair und Moʿâwijah begann nun der Wettstreit um die Chalifenwürde. Aly als Liebling und Schwiegersohn Mohammeds glaubte das meiste Anrecht zu haben, Talḥah stützte sich auf seine Eigenschaft als einer der ältesten und angesehensten Gefährten des Propheten, auf die Stammverwandtschaft mit Abu Bakr, der wie er der Familie der Taimiten angehörte*), auf seine ungeheuren Reichthümer und auf den Einfluss, welchen er auf seine Stammgenossen, die Taimiten ausübte**). Zobair machte für sich seine Verwandtschaft mit dem Propheten geltend. Denn seine Mutter Ṣafijjah (Tochter des Abd almoṭṭalib) war eine Tante Mohammeds, er war Schwiegersohn Abu Bakrs***) und verfügte gleichfalls über grosse Geldmittel. Moʿâwijah gründete seine Ansprüche ebenfalls auf die Verwandtschaft mit dem Propheten, der seine Schwester Omm Ḥabybah geehelicht hatte†), dann auf seine Beziehungen zu Osmân, mit dem

*) Masʿudy, IV, 323.

**) Sprenger: D. L. M., I, 383 ff.

***) Ob er auch mit Chadygah, der ersten Frau Mohammeds, verwandt war, ist nicht ganz sicher. Chadygahs Vater heisst allerdings Chowailid und diesen Namen führte auch der Vater Zobairs; es folgt aber daraus noch nicht, dass beide identisch waren, denn verschiedene Personen führten denselben Namen.

†) Ibn Ḳotaibah, p. 175. Vgl. Sprenger: D. L. M., I, 134, II, 52, 163, III, 78.

er den Grossvater Omajjah gemein hatte. Er stützte sich auf seine Macht und auf seine Stammgenossen, die Omajjaden, damals unstreitig die zahlreichste unter den grossen arabischen Familien. Dabei rief er aber auch eine Idee wach, für welche die Araber stets äusserst empfänglich waren — nämlich die Blutrache für Osmân, und unter derselben Losung traten auch Ṭalḥah und Zobair auf, denen sich ʿÂïshah, die Mutter der Gläubigen, die einflussreichste und angesehenste der zahlreichen Wittwen des Propheten angeschlossen hatte.

So traf schnell die Drohung des Dichters Ḥassân Ibn Ṯâbit ein, der den Anṣârs ihren Verrath gegen Osmân vorwerfend in einem längeren Gedichte gesagt hatte*):

Sie meuchelten den Greis, auf dessen Stirn die Gottesfurcht glänzte,
Der die Nacht mit Gebeten und Litaneien zubrachte.
Bald sollst du in ihrem eigenen Lande hören den Ruf:
Gott ist gross! Auf zur Rache für Osmân!

Der überlegenen Kriegskunst und Tapferkeit Alys gelang es bald Ṭalḥah und Zobair zu beseitigen. Er schlug und vernichtete sie in der sogenannten Kameelschlacht, wobei an 20,000 Mann fielen. Weniger erfolgreich war er gegen Moʿâwijah. Dieser war Politiker und schlauer Diplomat, Aly war nur Feldherr und tapferer Soldat. Aber trotzdem dauerte der Bürgerkrieg mit ungeminderter Erbitterung fort, bis Aly das Opfer eines Attentats ward und beim Eintritt in die Moschee unter dem Dolche eines Fanatikers fiel. Die Erbitterung, womit die arabischen Stämme sich bekämpften, je nachdem sie für Aly oder Moʿâwijah Partei nahmen, überstieg alle Grenzen. Bei Ṣiffyn, in der letzten grossen Schlacht, fielen an 70,000 Mann. Masʿudy erzählt uns folgenden charakteristischen Vorfall. Nach der Kameelschlacht fand ein Mann, der auf dem Schlachtfelde die Leichname der Gefallenen uns

*) Die Verse sind in Barbier de Maynards Ausgabe des Masʿudy nicht vollständig; man findet sie bei Ibn Badrun ed. Dozy, p. 148 und übersetzt von demselben in seiner Histoire des Musulman d'Espagne, I, 52.

tersuchte, einen schwer verwundeten Krieger, der mit schwacher Stimme folgenden Vers recitirte:

Der Tod hat uns zum ersehnten Quell geführt;
Vollgetränkt kehren wir heim.
Wir folgten den Taimiten aus Schuld unseres Stammvaters.
Die Taimiten sind Sklaven und Mägde!

Da näherte er sich dem Verwundeten und sprach ihn an; dieser aber bat ihn, sich niederzubücken und ihm das (mohammedanische) Glaubensbekenntniss vorzusagen. Kaum hatte sich der andere über ihn niedergebückt, so hob der Sterbende mit äusserster Kraftanstrengung sich empor und biss ihm das Ohr ab, indem er ihm zurief: Wenn deine Mutter dich frägt, wo du dein Ohr gelassen, so sage: bei ʿOmair Ibn Ahlab vom Stamme Ḍabbah, dem Narren eines Weibes (d. i. ʿÂïshah), das Chalife werden wollte*).

Der Krieg nahm in der That sehr bald den Charakter eines Vernichtungskampfes an**). Je länger er aber dauerte und je mehr Opfer er forderte, desto natürlicher war es, dass die in den beiden feindlichen Lagern sich gegenüberstehenden Stämme zur Einsicht kamen, es handle sich hier weder um religiöse Fragen, noch um Stammessuprematie, sondern nur der Ehrgeiz, die Herrschsucht der sich bekämpfenden grossen Familienhäupter sei die alleinige Ursache, die ausschliessliche Herrschaft des einen oder des andern der alleinige Zweck des blutigen Krieges. So werden die Verse überliefert, mit welchen eine Mutter nach der Schlacht von Ṣiffyn, in der sie drei Söhne verlor, deren Tod beklagt haben soll:

O meine Augen! Vergiesst Thränenströme
Um die Jünglinge, die zu den Edelsten der Araber zählten!
Gleichgültig wäre es, wenn nur sie nicht das Leben eingebüsst,
Welcher koraishitische Emyr schliesslich den Sieg davonträgt.

*) Masʿsudy, IV, 333. Der Stamm, welchen Abu Bakr und seine Tochter ʾÂïshah angehörten, hiess Taim und Letztere war die Hauptурheberin der Ereignisse, welche die mörderische Kameelschlacht herbeiführten.

**) Maʿsudy, IV, 340.

Solche Ideen gaben denn zuletzt den Anstoss zu einer Verschwörung, die gleichzeitig die drei damals mächtigsten Männer aus dem Leben schaffen sollte. Drei Fanatiker gaben sich das Wort, an demselben Tage Aly in Kufa, Moʿâwijah in Damascus und ʿAmr Ibn ʿÂṣy in Alt-Kairo zu tödten. Sie führten ihren Anschlag aus, aber nur Aly ward tödtlich verwundet und starb. So kam Moʿâwijah zur Alleinherrschaft. Bevor wir jedoch die weiteren Folgen dieses Ereignisses besprechen, müssen wir jene Bestrebungen näher untersuchen, die während des Bürgerkrieges ihren Ursprung nahmen, aber später im Verlaufe der Ereignisse einen maassgebenden Einfluss auf die Geistesrichtung der Moslimen sich erwarben und die nächsten Jahrhunderte beherrschten.

VI. Entstehung der politisch-religiösen Parteien.

Es hiesse die menschliche Natur schmählich verkennen, wenn man als ihre mächtigste Triebfeder den Egoismus hinstellen wollte. Derselbe hat immer eine sehr grosse Bedeutung gehabt und wird immer einen gewaltigen Einfluss ausüben; aber es giebt edlere Seiten des menschlichen Gemüthes, die seltener hervortreten, aber, wenn sie endlich ins Spiel kommen, Grosses wirken. Wir haben früher gesehen, dass bei vielen jener Männer, welche an der Gründung und an dem Aufbau des Staatsgebäudes des Islams den thätigsten Antheil nahmen, gemeine Raubsucht, Ehrgeiz, Kriegslust, Stammesgeist und Familienrivalität auf das entschiedenste vorherrschten; ebenso geht aus den früheren Untersuchungen hervor, dass die ersten Kriegsthaten der Moslimen mindestens eben so sehr des Raubes, als der Religion wegen vollbracht wurden. Es wäre aber sehr irrig zu bezweifeln, dass später ebenso mächtige und ganz verschiedenartige Beweggründe maassgebend einwirkten.

Ibn Chaldun bemerkt mit Recht, dass in den Ländern, wo Reichthum und Wohlleben herrschen, der fromme Sinn und die Neigung zur religiösen Begeisterung immer mehr ver-

schwinden. Desshalb finde man auch in den grossen Städten wenig religiöses Gefühl; denn das üppige Leben, die Zerstreuung, die geile Kost machen den Menschen unempfindlich für die Regungen des Religionsgefühles und der Indifferentismus herrsche dort allgemein. Das Gegentheil sei hingegen auf dem flachen Lande und in der Wüste der Fall, wo die Menschen durch magere Kost, mühevolles Leben, Hunger und Entbehrung empfänglicher für religiöse Gefühle und für ein beschauliches Leben werden*). Es liegt in diesen Worten des grossen arabischen Denkers und Geschichtsschreibers eine tiefe Wahrheit**), und für die Richtigkeit derselben ist die Entstehungsgeschichte des Islams ein überzeugender Beweis. Schon früh durchdrang ein mächtiges religiöses Gefühl die Massen und je grösser die äusserlichen Erfolge des Islams waren, desto mehr gewann es auch an Intensität und Innigkeit. Es ist zweifellos, dass bei den Beduinenstämmen die religiösen Ideen sich nur sehr langsam verbreiteten; aber nicht minder ist es sicher, dass sie dann die Gemüther mit um so grösserer Kraft ergriffen. Solche rohe Naturmenschen sind in der That, wenn sie einmal von einer geistigen Regung berührt werden, dafür im hohen Grade empfänglich und der unter halbwilden Stämmen vorherrschende Hang zum Aberglauben ist bei ihnen immer ein mächtiger Hebel für Verbreitung religiöser Ideen. Omars patriarchalische Regierung, die fortwährenden Eroberungskriege gegen Andersgläubige, der massenhafte Uebertritt der unterjochten Völker, namentlich in den

*) Ibn Khaldoun: Proleg., I, 180.

**) Alles, was Ibn Chaldun über die Einwirkung von Klima und Nahrung auf die geistige Entwicklung der Völker sagt, ist vom Standpunkt der modernen Wissenschaft ausgeführt in Buckle: History of Civilization, I. Chap. II. Was der arabische Denker ahnte, beweist der brittische Philosoph und zwischen beiden liegt ein Zeitraum von fünf Jahrhunderten. Der eine schrieb in der modernen Weltmetropole an der Themse, der andere in Nordafrika in einem alten Schlosse (Ḳalʿat Ibn Salâmah), dessen Ruinen noch jetzt sichtbar sind in der Provinz Oran (Algerien) am linken Ufer der Mina.

Provinzen des persischen Reichs förderten die Ausbreitung des Islams und die neue Religion machte sicher im stillen eben so grosse Fortschritte in den Gemüthern, als die Heere des Chalifen militärische Erfolge erzielten. Die Entartung der herrschenden Klassen der Gesellschaft unter Osmân, der auf seinen Tod folgende blutige Bürgerkrieg änderten nichts hierin. Die geistige Aussaat keimte und wuchs im verborgenen fort, entfaltete sich und erstreckte nach allen Seiten hin ihre Wurzeln und Zweige. Die heftigen Erschütterungen des langwierigen Kampfes brachten es aber mit sich, dass die Geister mehr und mehr sich erhitzten, dass sich die Parteien bildeten und allmälig als vollendete Thatsachen ans Licht des Tages traten.

Nachdem in der Ebene von Ṣiffyn am westlichen Euphratufer eine längere Reihe blutiger Gefechte schliesslich zu einer grossen dreitägigen Hauptschlacht geführt hatte, meuterte ein Theil der Armee Alys und nöthigte ihn einen von Moʿâwijah angebotenen sehr ungünstigen Vergleich auf ein Schiedsgericht anzunehmen. Die Truppen waren des Gemetzels müde und wollten sich nicht länger für den Ehrgeiz ihrer Kriegsherrn schlachten lassen. Alys erzwungene Nachgiebigkeit machte aber der Meuterei kein Ende. An zwölftausend Mann verliessen sein Heer und schlugen eigenmächtig den Rückweg ein. Sie erhielten desshalb den Namen Chârigy, d. i. Meuterer. Sie waren wol aus sehr verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt*). Den Kern bildeten religiöse Fanatiker, die dem Islam in der strengsten Auffassung und in der schwärmerischsten Begeisterung der ersten Kampfgefährten Mohammeds ergeben waren. Sie waren, wie Shahrastâny treffend sich ausdrückt, Leute der Fasten und Gebete. Die demokratische, mit dem arabischen Volksgeiste ganz übereinstimmende Richtung, welche Omar während seiner ganzen Regierung mit Nachdruck vertreten hatte, fand an ihnen opfermuthige Vor-

*) Weil: Gesch. d. Chalif., I, 232.

kämpfer. Es waren Männer, welche die zu einem grenzenlosen Blutvergiessen führende Familienrivalität der aristokratischen Partei von Mekka und der hierarchischen Clique von Medyna gleich satt hatten und den Islam im Sinne Omars verwirklichen wollten. Ihre Hauptgrundsätze sind daher entschieden demokratisch. Sie erklärten Aly sowol wie Moʿâwijah als unrechtmässige Gewalthaber, sie hielten es für eine Pflicht, einem Staatsoberhaupt, das die Vorschriften des religiösen Gesetzes verletzt, den Gehorsam aufzukündigen; sie verwarfen die ausschliesslichen Ansprüche der koraishitischen Verwandten des Propheten auf das Chalifat als unbegründet und stellten die Ansicht auf, dass der Imam (das Staatsoberhaupt) aus freier Wahl der Moslimen hervorzugehen habe und dass diese Wahl eben so gut auf einen Nichtaraber (Nabatäer), ja selbst auf einen Sklaven fallen könne; sie stellten überhaupt die Nothwendigkeit eines Staatsoberhauptes in Abrede und sie vertraten die Ansicht, dass ein ungerechter oder irreligiöser Herrscher abgesetzt oder getödtet werden müsse*). So wurden die Chârigiten in gewissem Sinne die Puritaner des Islams, ebenso schwärmerisch und fanatisch in ihren religiösen, als demokratisch in ihren politischen Grundsätzen. Die Chârigiten waren sicher der Mehrzahl nach arabischer Nationalität; Irak, Baḥrain und Centralarabien waren die Länder, welchen sie vorzüglich angehörten.

Mit ihnen stand eine andere politisch-religiöse Partei, die um dieselbe Zeit ins Leben trat, im entschiedensten Gegensatz. Es waren dies die Anhänger Alys (shyʿat Aly). Sie hielten unbedingt zu ihm, betrachteten ihn als den legitimen Nachfolger des Propheten, umgaben ihn mit schwärmerischer Verehrung nnd weihten sich für ihn bereitwillig dem Tode. Sechzigtausend Mann sollen, als nach der Schlacht von Ṣiffyn das Schiedsgericht gegen ihn entschied, Aly ihr Leben zu

*) Shahrastâny, I, 129, 130, 138. Mawâkif, p. 297. Prolég. d'Ibn Khaldoun, I, 389. Abulfarag: Hist. Dynast., p. 170.

weihen sich bereit erklärt haben*). Wir haben schon früher den südarabischen Juden Abdallah Ibn Saba' genannt, der in Aegypten im Interesse Alys äusserst thätig war und schon bei dessen Lebzeiten exaltirte Ansichten über ihn verbreitete, indem er ihn als einen Propheten, ja selbst als eine Verkörperung Gottes ausgab. Er tauchte im Beginn des Bürgerkrieges in Irak auf, wo er gleichfalls im alydischen Interesse warb**). Allerdings scheint er hierin weiter gegangen zu sein, als Aly angenehm war; denn dieser verfolgte ihn später und verbannte ihn nach Madâïn. Zweifellos aber ist es, dass schon bei Lebzeiten Alys sich in Irak eine meistens aus den neubekehrten alten Landeseinwohnern bestehende Partei gebildet hatte, die trotz des Islams, zu dem sie sich bekannte, auf Aly die altasiatischen Ideen von der Legitimität und Fürstenherrlichkeit übertrugen, welche bei ihnen von jeher zu Hause waren. Solche Bestandtheile schlossen sich an den Kern seiner arabischen Truppen, seiner Clienten und Stammverwandten, wozu noch die sicher nicht geringe Zahl frommer Seelen kam, welche, erfüllt von den religiösen Lehren des Korans und einer fast abgöttischen Verehrung für Mohammed, in Aly den nächsten Anverwandten des entschlafenen Propheten, den Gatten seiner Lieblingstochter Fâṭimah und in seinen Kindern die Enkel des Gesandten Gottes sahen und sie mit glühender Hingebung verehrten. Alys tragischer Tod erregte das Mitgefühl mehr als alles andere; die Verfolgungen, welche die Omajjaden gegen alle Anhänger Alys einleiteten; die blutige Katastrophe auf dem Blachfelde von Karbalâ, wo Alys Sohn Ḥosain mit vieren seiner Söhne, vier Brüdern und mehrern Vettern von den Truppen des Chalifen Jazyd niedergemetzelt ward, erweckten ein tiefes Rachegefühl. Dies förderte sicherlich die weitere Ausbildung der Sekte der Shyiten — denn so heissen von nun an die Anhänger Alys und seines

*) Abulfarag: Hist. Dynast., p. 190.

**) Weil: Gesch. d. Chal., I, 209.

Geschlechtes — welche besonders in den östlichen Ländern des Reichs, namentlich unter den Völkern persischer Nationalität eine grosse Verbreitung fanden und einen persönlichen Cultus Alys und seiner Nachkommen trieben, der dem Islam in diesen Ländern einen ganz eigenthümlichen Stempel aufdrückte. Während so die shyitischen Ideen sich mit ihren zum Absolutismus in religiöser und politischer Beziehung führenden Lehrsätzen im Osten schnell ausbreiteten und bald ein entschiedenes Uebergewicht erlangten, war es den Ideen der Charigiten gegeben, im Westen einen nicht minder grossen Erfolg zu erringen. Beide Erscheinungen finden ihre Erklärung in den localen Verhältnissen und in dem verschiedenartigen Genius der Völker.

Die Bewohner des alten Babylonien, eine aramäische Rasse, hatten in Folge der Natur ihres Landes, das eine grosse, reich bewässerte Ebene ist, von jeher dem Ackerbau oblegen und dafür auch das gewöhnliche Schicksal ackerbautreibender Völker getheilt und despotische Regierungen gehabt. Sie waren gewohnt, ihre Fürsten nicht als Menschen, sondern als Götter zu betrachten und der Gedanke, einen Fürsten zu wählen oder zu entthronen, musste ihnen geradezu als gotteslästerlich erscheinen*). Von jeher war die Regierungsform dort eine monarchische Despotie gewesen, die das Volk zu willenlosen Werkzeugen der souveränen Allmacht herabwürdigte. Der Sinn der Menschen war dort ein sklavisch unterwürfiger und Servilität ward von Kindesbeinen anerzogen, Servilität war die einzige Eigenschaft, welche Gnade vor den Augen der Mächtigen fand. Einer also verkommenen Bevölkerung mussten die shyitischen Lehren mit ihrem starren Legitimitätsprincipe, mit ihrer Vergötterung der Nachkommen Alys als etwas ganz naturgemässes erscheinen.

Ganz anders waren die Dinge im Westen, mit welchem Ausdruck wir nach arabischer Sprachweise das ganze jenseits

*) Dozy: Het Islamisme, p. 144.

Aegyptens liegende nordafrikanische Küstenland bezeichnen. Mit Ausnahme der wenigen in den Städten und festen Plätzen angesiedelten griechischen und römischen Colonisten*) und der geringen Reste der vandalischen Invasion bestand die Bevölkerung aus dem Volksstamm, den die Araber mit dem Namen der Berberen bezeichnen, der in seiner Stammesverfassung, Lebensweise und Sinnesart eine grosse Aehnlichkeit mit den arabischen Beduinenstämmen hatte**). Diese berberischen Stämme, deren kriegerischen Sinn schon die Römer in ihren Kämpfen mit Jugurtha kennen gelernt hatten, lebten von jeher in grösster Sitteneinfalt unter eingebornen Stammeshäuptlingen. Viehzucht war ihre vorzügliche Beschäftigung***).

Es ist somit leicht begreiflich, dass auf diesem Boden, unter diesem Volke keine grossen despotischen Monarchien im altasiatischen Sinne dieses Wortes sich entwickeln konnten. Bei Stämmen, die in schwerzugänglichen und gebirgigen Gegenden wohnen oder Viehzucht treiben und ein Wanderleben führen, herrscht immer ein lebendiges Unabhängigkeitsgefühl. Der Ackerbauer ist an die Scholle gebunden; der Beduine hingegen spottet in seinen Wüsten, sowie der Gebirgsbewohner in seinen Bergfesten, jeder Verfolgung. Die Berberen scheinen ausserdem keinen entwickelten nationalen Cultus besessen zu haben, und nahmen daher fremde Religionen sehr

*) So wird namentlich von den Bewohnern von Kaṣtylijjah und Bildedulgerid so wie der Stadt Tuzar, berichtet, dass sie Abkömmlinge der römischen Kolonisten seien. Vgl. Description de l'Afrique publiée par A. de Kremer, p. 42.

**) Weil: Gesch. d. Chal. I, p. 514. Dozy: Histoire des Musulmans d'Espagne, I, 228.

***) Sallust: quia Numidae plerumque lacte et ferina vescebantur neque salem neque alia gulae irritamenta quaerebant. Dann an einer andern Stelle: Numidae pabulo pecoris magis quam arvo student. Man vgl. auch den Aufsatz: Sur les tribus de la Haute Kabylie par le Baron H. Aucapitaine, Journal asiatique 1859, XV, 273.

leicht an, so das Christenthum und einzelne Stämme das Judenthum*).

Bei einem solchen Volke musste der Islam, welcher ursprünglich allgemeine Gleichheit und Brüderlichkeit predigte und nebenbei viele Beute verbürgte, schnellen Eingang finden**). Freilich war diese Bekehrung eine nur ganz äusserliche.

Als nun im Islam die politisch-religiösen Parteien entstanden, fanden unter den Berberen die Lehren der Chârigiten eine eben so schnelle Verbreitung, wie die shyitischen Ideen bei den Persern***).

VII. Die Chârigiten.

Die zwölftausend Mann, die bei Ṣiffyn gemeutert hatten, zogen auf eigene Faust zurück in die Heimat und nahmen bei dem Dorfe Ḥarurâ in der Nähe von Kufa ihren Lagerplatz. Einige Monate verflossen mit Unterhandlungen und Aly sah sich endlich genöthigt, von den Waffen Gebrauch zu machen. Die Meuterer hatten bei Nahrawân (zwischen Wâsiṭ und Bagdad)†) eine feste Stellung eingenommen und als Alys Heer vorrückte, zerstreuten sie sich zum grössten Theil; aber eine aus 15—1800 Mann bestehende Schaar, durchaus reli-

*) Barth: Reisen und Entdeckungen u. s. w., I, 53, 244.

**) Die berberischen Stämme hatten einen grossen Hang zum Aberglauben. So verehrten sie noch lange, nachdem sie den Islam angenommen hatten, die in ihrem Lande ziemlich häufigen römischen Grabdenkmale, brachten dort Gebete und Opfer dar. Barth: Reisen und Entdeckungen etc., I, 39. Notices et Extraits de la Bibliothèqne du Roi, vol. XII, 458.

***) Später, zu Ende des dritten Jahrhunderts H., fassten allerdings auch shyitische Ansichten Fuss in Afrika und aus denselben ging die Dynastie der Obaiditen hervor, die zuletzt selbst Aegypten durch längere Zeit sich unterwarf.

†) Beide Städte wurden bekanntlich erst später gegründet.

giöse Fanatiker, hielt Stand und wurde nach Angabe der arabischen Chronisten bis auf zehn niedergemetzelt. Solche Bewegungen lassen sich aber nicht in Blut ertränken. Die Chârigiten wirkten im stillen für ihre Sache und gewannen so grossen Anhang, dass sie schon kurze Zeit nach Alys Tode in der Provinz Chuzistan sich sammeln konnten. Ahwâz, die Hauptstadt dieses Landes, ist drei Tagereisen vom Tigris entfernt. Aufruhr predigend durchzogen sie das ganze Gebiet von Chuzistan und Mosul. Der Statthalter des Chalifen brauchte ein volles Jahr, um sie, wenn auch nur ganz vorübergehend, zu unterwerfen.

Diese frühesten Chârigiten erhielten von dem oben genannten Dorfe Ḥarurâ den Namen Ḥaruriten. Das Wenige, was wir von ihren religiösen Ansichten kennen, beweist uns, dass sie düstere Fanatiker waren, bei welchen die Furcht vor der ewigen Strafe im Höllenfeuer als ein Haupthebel religiösen Wahnwitzes wirkte. Sie meinten, dass selbst der Glaube ('ymân) vor der ewigen Strafe nicht immer rette; sie sahen jeden Moslim, der eine schwere Sünde begangen hatte, als Heiden an und behaupteten, dass der echte Glaube nicht blos in den Worten, sondern in der strengsten Enthaltung von jeder Sünde bestehe.

Sie stehen, wie Maḳryzy treffend sagt, im vollsten Gegensatze zu den religiösen Ansichten der Morgiten*).

Diese religiösen Schwärmer vermehrten sich so rasch, sowol in Irak als in den angrenzenden persischen Provinzen, dass die Chalifen von Damascus ihre energischsten Statthalter dorthin entsenden mussten, um die Ordnung wenigstens äusserlich aufrecht zu erhalten. Bassora stand ganz unter Einfluss der Chârigiten. In anderen Städten wohnten sie in grosser Zahl und besassen allenthalben Freunde und Hilfsgenossen. Denn die gesammte Bevölkerung von Irak war den omajjadischen Chalifen abhold und sympathisirte zum Theil

*) Maḳryzy; Chiṭâṭ, II, 350.

mit den Alyden, zum Theil auch mit dem Gegenchalifen von Mekka, Abdallah Ibn Zobair.

Uebrigens vereinigte mehrmals der gemeinsame Zweck, nämlich Abschüttelung des Joches der Omajjaden, sowol die Chârigiten als Shyiten, trotz ihrer so entgegengesetzten Glaubensansichten. In Kufa war fast die ganze Bevölkerung alydisch gesinnt und hielt zu den Shyiten, während die Chârigiten in Bassora vorherrschten. Die Bewohner beider Städte vertrieben beinahe gleichzeitig die omajjadischen Statthalter*). Die Shyiten von Kufa fanden in Mochtâr, dessen Schicksale wir bereits erzählt haben, einen gewandten Anführer, der als unermüdlicher Agitator je nach den Verhältnissen bald mit der einen bald mit der andern Partei gemeinsame Sache machte, natürlich immer nur um seine Zwecke zu fördern.

Die Chârigiten hingegen entwickelten sich ganz selbstständig und unter Führung eines von ihnen erwählten Fürsten in Bassora, welche Stadt sie wiederholt gegen die Truppen des Chalifatprätendenten von Mekka, Abdallah Ibn Zobair, verloren, und wieder nahmen. Schliesslich wurden sie verdrängt und zogen sich unter ihrem Fürsten Nâfiʿ Ibn Azraḳ, nach dem sie Azrakiten genannt wurden, in die Landschaft Chuzistan zurück, die sie wie Fârs und Kermân in ihre Gewalt brachten. Nâfiʿ fiel, aber sie wählten einen anderen: Beherrscher der Gläubigen — denn diesen Titel gaben sie ihrem jeweiligen Häuptling. Sie besassen eine Kriegsmacht von 30,000 Berittenen und schlugen wiederholt grosse Heere. Ihr letzter Fürst war Ḳaṭary, der als eine der ritterlichsten Gestalten eine hervorragende Stelle in der Geschichte dieser Epoche einnimmt. Es sind uns Bruchstücke einiger seiner kriegerischen Gedichte erhalten**).

Ebenso wie in Chuzistan hatten sich die Chârigiten in

*) Weil: Gesch. d. Chal. I, 352, unterscheidet nicht genau zwischen Shyiten und Chârigiten, wodurch seine Darstellung manchmal unklar wird.

**) In der Ḥamâsah, p. 3, 44. 60, 331.

Bahrain erhoben. Sie wurden nach erbittertem Kampf besiegt (73 H. 692 Ch.)*).

Nachdem unterdessen auch der Chalifatsprätendent von Mekka den Waffen des omajjadischen Chalifen Abd almalik unterlegen war, und dieser sich ganz Irak unterworfen (71 H. 690 Ch.) und die heiligen Städte Mekka und Medyna in seinen Besitz gebracht hatte (73 H. 692 Ch.), war es ihm möglich, sich mit ganzer Macht gegen die Chârigiten zu wenden.

Der in der arabischen Geschichte so verrufene Ḥaggâg, der als blutdürstiges Ungeheuer geschildert wird, während seine edleren Charakterzüge ganz in Vergessenheit geriethen, ward zum Statthalter von Irak ernannt (75 H. 694 Ch.).

Der seltenen Energie dieses Mannes gelang es, im Einverständniss mit dem grossen Feldherrn Mohallab die Azraḳiten zu vernichten. Ḳaṭary, ihr letzter Chalife, ward im Kampfe getödtet. Gegen die Chârigiten ward mit furchtbarer Strenge vorgegangen und Tausende wurden hingerichtet. Ḥaggâg soll deren 120,000 zum Tode verurtheilt haben. So berichten wenigstens die Irakaner, welche ihn als ein Ungeheuer darstellen. Nach anderen Quellen hingegen war er eben so uneigennützig als gerecht und noch dazu ein vorzüglicher Administrator, wesshalb die Syrer ihn besonders in Ehren halten**). Jedenfalls ging er gegen die Shyiten nicht minder streng zu Werke als gegen die Chârigiten; denn beide, wenn auch in ihren Grundsätzen und Endzwecken gänzlich verschiedene Parteien, stimmten überein in dem Hass gegen die bestehende Regierung. Wie es Verfolgungen stets mit sich bringen, so erhöhte sich der Fanatismus um so mehr, je grausamer die Mittel waren, womit man ihn zu unterdrücken suchte. Für

*) Weil: Gesch. d. Chal., I, 413. Ibn Challikân, Vita Nr. 555. Der Anführer der Chârigiten von Bahrain hiess Abu Fodaik.

**) Zamachsharys Raby' alabrâr im Auszuge des Ibn Ḳâsim, p. 33. Weil: Gesch. d. Chal., I, 551. Ibn Khaldoun: Proleg., I, 312. Ibn Asâkir, fol. 15.

jedes Opfer, das unter dem Schwerte des Nachrichters blutete, standen zahlreiche Proselyten ein.

Eine neue Erhebung der Chârigiten liess nicht lange auf sich warten (76 H. 695 Ch.). Zwei kühne Parteigänger leiteten den Aufstand, Ṣâliḥ Ibn Miṣraḥ und Shabyb Ibn Jazyd*). Sie vereinigten unter sich eine kleine aber heldenmüthige Schaar, die sie für ihre Sache zu begeistern verstanden. Ihre Grundsätze waren in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Ideenkreise der Chârigiten. Osmân und Aly wurden beide als unrechtmässige Chalifen bezeichnet, der Kampf gegen die Gewaltherrschaft der Omajjaden als heiliger Krieg zur Ehre Gottes, das Leben als werthlos und schnell vergänglich, der Lohn im Himmel als ewig geschildert. Ein tieferes Rechtsgefühl, ein humanerer Geist, ein ritterlicherer Sinn zeichnet diese Bewegung vortheilhaft aus. Eine Reihe siegreicher Kämpfe gegen überlegene Massen von Chalifentruppen fand statt. Ṣâliḥ fiel in einem der zahlreichen Gefechte und Shabyb folgte ihm in der Würde des „Beherrschers der Gläubigen" als Führer der Chârigiten.

Die Gestalt dieses kühnen Mannes hat die Ueberlieferung mit einem Kranz von Sagen und Abenteuern umflochten. Mit seiner tapferen Schaar war er überall und nirgends. Bald tauchte er in der Gegend von Madâïn auf, bald zeigte er sich in Aḏerbygân oder im Gebiete von Mosul. Seine Mutter und seine eben so schöne als heldenmüthige Gattin Ghazâlah (die Gazelle) begleiteten ihn auf allen Feldzügen. Der Letzteren zu Liebe führte er einmal einen tollkühnen Handstreich gegen Kufa aus, das er, obgleich Ḥaggâg mit den Truppen den Regierungspalast besetzt hielt, einnahm und dies, weil Ghazâlah ein Gelübde gethan hatte, sie wolle in der Moschee von Kufa ein Gebet von zwei Verbeugungen verrichten und die beiden längsten Kapitel des Korans ablesen**). Es gelang ihm selbst

*) Weil: Gesch. d. Chalifen, I, 434.

**) Ibn Challikân, Vita Nr. 287, p. 109.

ein zweites Mal Kufa zu überrumpeln; aber zuletzt ward ihm das Glück untreu. Immer grössere Truppenmassen wurden gegen ihn in Bewegung gesetzt, seine Mutter und die tapfere Ghazâlah fielen im Kampf*). Der omajjadische Feldherr erreichte ihn bei Ahwâz; Shabyb, dem nur mehr eine kleine Schaar treu geblieben war, zog sich zurück; als er aber über eine Brücke des kleinen Tigris (dogail) ritt, scheute sich sein Pferd und stürzte mit ihm ins Wasser. Der schwere eiserne Panzer zog ihn in die Tiefe; aber bevor er unterging, soll er seinen Getreuen zugerufen haben: Gottes, des Allmächtigen, Vorherbestimmung erfüllt sich!**)

Eine Reihe solcher Aufstände, bald von den Shyiten, bald von den Chârigiten ausgehend, folgte nun in längeren, oder kürzeren Zeiträumen.

Die Dynastie der Omajjaden näherte sich unterdessen mit raschen Schritten dem Verfall. Familienzwiste schwächten ihre Macht und Empörungen brachen von allen Seiten aus. Kaum hatte Marwân II., der letzte Chalife dieser Dynastie, in Damascus die Zügel der Regierung ergriffen, so erfolgte in Kufa ein shyitischer Aufstand; zugleich aber brach eine viel grössere Gefahr von Norden herein. Ḍaḥḥâk (Ibn Ḳais Shaibâny), ein charigitischer Häuptling, sammelte in Mesopotamien eine Schaar von 3000 Mann, vernichtete mit einem Schlage die shyitischen Truppen in Kufa, bemächtigte sich dieser Stadt und bekam bald ganz Irak in seine Gewalt***). Mit einem Heere von 120,000 Mann zog er gegen den Euphrat bei Raḳḳah mit der offenbaren Absicht in Syrien einzufallen. Das Heer des Chalifen unter dessen persönlicher Anführung stellte sich ihm entgegen. In der Schlacht fiel Ḍaḥḥâk und erlitten

*) Mit Bezug auf Ghazâlah lesen wir, dass die Sekte der Shabybijjah (Anhänger des Shabyb) das Imamat eines Weibes für zulässig erklärte. Maḳryzy: Chiṭaṭ, II, 355.

**) Ibn Challikân, Vita Nr. 287, p. 110.

***) Weil: Gesch. d. Chal., I, 689 ff.

seine Truppen eine vollständige Niederlage (128 H. 745—46 Ch.). Hingegen behaupteten sie sich in der Provinz Aḏerbygân. Ein chârigitisches Streifcorps bemächtigte sich sogar vorübergehend Medynas, ohne sich aber daselbst halten zu können*).

In Persien nahmen die Alyden eine feste Stellung ein und verstärkten sich zusehends. Während so das Reich in Trümmer zu gehen drohte und allenthalben die feindlichen Parteien sich bekämpften, brach plötzlich eine Bewegung los, die seit langem sich vorbereitet hatte. Schon seit geraumer Zeit hatten im verborgenen die Alyden und Abbâsiden gegen die herrschende Familie der Omajjaden gearbeitet; jede dieser Parteien wollte ihren Throncandidaten durchsetzen. Schliesslich aber scheint zwischen beiden Hauptzweigen der grossen koraishitischen Familie den Alyden und Abbâsiden eine Coalition stattgefunden zu haben; sie wandten sich gemeinsam gegen den gemeinsamen Feind und stürzten Marwân II., den letzten omajjadischen Chalifen, der eines besseren Looses würdig war.

Hier wollen wir noch einen Blick werfen auf die Verbreitung der chârigitischen Ideen in Afrika und deren Einfluss auf die politischen Geschicke dieses Theiles der Erde.

In Afrika hatten viele der aus den östlichen Ländern in den wiederholten Kämpfen und Verfolgungen versprengten Chârigiten einen Zufluchtsort gefunden. Sie fanden Schutz und gastfreundliche Aufnahme bei den verschiedenen Berberstämmen und wirkten unter denselben für Annahme ihrer religiösen Ueberzeugung. Die Mehrzahl dieser nach Afrika eingewanderten Chârigiten gehörte den beiden Sekten an, die mit den Namen Ṣifrijjah und Ibâḍijjah bezeichnet werden, über welche wir aber nur ungenaue und ganz unvollständige Nachrichten besitzen**). Ihre Glaubensansichten waren, wie es scheint, etwas weniger streng als die der Ḥaruriten, ihre po-

*) Weil: Gesch. d. Chal., I, 693.

**) Shahrastâny, I, 151, 154.

litischen Gesinnungen hingegen entschieden demokratisch. Diese beiden Sekten fanden starken Anhang unter den Berberen*).

In Folge der Bedrückung der arabischen Statthalter, die das Land in schonungsloser Weise aussogen, um nur sich zu bereichern und durch Entsendung reicher Geschenke an den Chalifenhof in Damascus sich in der Gunst des Fürsten zu erhalten, wurde die berberische Bevölkerung zum Aufstande gereizt, der fast in demselben Augenblicke ausbrach, wo in Irak die heftigsten Erschütterungen stattfanden (122 H. 740 Ch.). Eine grosse Anzahl berberischer Stämme fielen vom Islam ab, verjagten ihre mohammedanischen Stammesobersten und erwählten anstatt ihrer eingeborne Häuptlinge. Die Empörung gewann bald solchen Umfang, dass es schien, als sollte der Kampf gegen die arabischen Eindringlinge mit ihrer vollständigen Ausrottung endigen**).

Ein Berbere, Namens Maisarah (Madghary) stellte sich an die Spitze der Aufrührer und seine Landsleute erwählten ihn zu ihrem Chalifen; er wird gleichzeitig als Häuptling der Chârigiten (Ṣifrijjah) genannt. Bald ermordeten ihn seine Truppen und erwählten dann Châlid Ibn Ḥamyd aus dem grossen berberischen Stamm Zanâtah, der den Arabern mehrere furchtbare Niederlagen beibrachte***). In der Schlacht von Wâdy Sabū, wo im arabischen Heer 10,000 Mitglieder der Familie Omajjah sich befanden, nebst 20,000 anderen Arabern, ward die Armee gänzlich zersprengt. Die Stadt Ḳairawân ward von den Chârigiten mit 300,000 Berberen angegriffen; doch gelang es den Einwohnern, den Sturm zurückzuschlagen. Einer der Befehlshaber dieses Heeres, welches sich nach diesem missglückten Versuch zerstreute, Ṭaryf mit

*) Ibn ʿAdâry ed. Dozy, I, 39, 40, 41 u. s. w. Dozy: Histoire des Musulmans d'Espagne, I, 238.

**) Dozy: Hist. des Musulmans d'Espagne, I, 241.

***) Ibn ʿAdâry ed. Dozy, I, 40 ff.

Namen, liess sich in Tâmesnâ unter den dortigen Berberen nieder und stiftete das Reich der Barghawâṭah*), dessen Entstehung wir bereits erzählt haben.

Erst nach furchtbarem Blutvergiessen gelang es der Regierung, den grossen berberischen Aufstand endlich niederzuwerfen (155 H. 772 Ch.). Aber grössere und kleinere Erhebungen folgten sich ohne Unterlass und bewiesen, wie schwer die Eingebornen sich der fremden Herrschaft fügten. Die Lehren der Chârigiten hatten bei verschiedenen Stämmen Wurzel gefasst, so bei dem mächtigen Zanâtah-Stamm und dem Hawwârah-Stamm. Eine Colonie von Chârigiten (Ibâḍijjah) gründete die Stadt Taihort und die Kämpfe zwischen den eingebornen Stämmen und den arabischen Einwanderern hörten eigentlich nie auf.

Die Statthalter der Chalifen hatten einen schweren Stand; doch hinderte dies sie nicht, nach immer grösserer Unabhängigkeit von der Centralregierung in Bagdad zu streben. Allmälig gewannen sie Verbündete unter den Berberstämmen selbst und indem sie dieselben an ihr Interesse fesselten, befestigten sie ihre Macht.

Es ist wol nicht schwer zu erkennen, dass diese wiederholten Kämpfe der Berberen gegen die Araber eigentlich nichts anderes waren, als die Rückwirkung des Nationalgeistes gegen die Fremdherrschaft. Die chârigitischen Ideen fanden bei ihnen so viel Anklang, eben weil deren demokratischer Geist ihrem Unabhängigkeitssinne vollkommen entsprach. Ihr Kampf hatte desshalb, eben so wie dies bei den meisten Aufständen in Irak der Fall war, viel mehr eine politische als religiöse Bedeutung.

VIII. Die Shy'iten.

Unterdessen hatte der Dynastiewechsel, welcher im Osten eingetreten war, und das Chalifat von der Familie der Omaj-

*) Ibn 'Aḏâry ed. Dozy, I, 44.

jaden auf jene der Abbasiden übertrug, gerade diejenigen am meisten enttäuscht, welche am ausgiebigsten hiebei mitgewirkt hatten, nämlich die Alyden und Shyʿiten. Diese hatten gehofft, durch den Sturz der regierenden Familie einen Nachkömmling Alys auf den Thron zu bringen; statt dessen nahmen die Nachkömmlinge des ʿAbbâs, des Oheims des Propheten, hievon Besitz. Es fehlte daher nicht an aufrührerischen Bewegungen gegen den Bestand der neuen Dynastie und die ersten abbasidischen Chalifen behandelten die Alyden fast eben so hart, wie die Omajjaden. Die Shyʿiten hielten, wie sich von selbst versteht, mit Ausnahme einer kleinen Fraction, die bedingungslos zu den Abbasiden überging, zu den Alyden und theilten ihr Loos. Es trat zwar eine für sie günstigere Wendung ein; aber sie hielt nicht an. Im Bruderkriege zwischen den beiden Söhnen Hârun Rashyds stützte sich Ma'mun auf das grösstentheils den shyitischen Ideen zugängliche persische, sein Bruder Amyn aber auf das arabische Volk. Ersterer siegte und mit ihm beginnt nicht nur die Zeit grösserer religiöser Toleranz, sondern auch offenbarer Begünstigung der Shyʿiten. Er ging hierin so weit, dass er unter dem Einflusse seiner alydisch gesinnten Räthe, namentlich seines Wezyrs Faḍl (Ibn Sahl) eine seiner Töchter mit einem Urenkel Alys vermählte und ihn als Thronfolger erklärte, Münzen auf dessen Namen prägen liess und die schwarze Farbe der Abbasiden mit der grünen der Alyden vertauschte*). Gegen diesen Staatsact erfolgte aber eine Volksbewegung in dem arabischen, antishyitischen Sinne. Irak und andere Provinzen wollten sich nicht länger die Bevormundung durch die persischen Höflinge des Chalifen gefallen lassen und besorgten, durch den alydischen Kronprinzen der Herrschaft der shyitischen Religionsdogmen zu verfallen, die für den arabischen Volksgeist nichts anziehendes hatten und schon damals durch die oftmaligen, fanatischen Excesse der Shyʿiten und ihre wilde

*) Weil: Gesch. d. Chal., II, 217.

Intoleranz gegen die übrigen Mohammedaner höchst unpopulär geworden waren.

Ma'mun musste seine innere Politik ändern; den Wezyr liess er im Bade ermorden und seinen Schwiegersohn Aly Riḍà vergiften (203 H. 818—19 Ch.). In Ṭus (Meshhed) ist dessen Grab noch jetzt ein volksthümlicher Wallfahrtsort der Perser.

Die Glaubensdogmen der Shy'iten hatten sich schon sehr früh selbstständig und in ganz origineller Weise entwickelt. Vor allem ist eine abgöttische Verehrung der Person Alys und seiner Nachkommen die Grundlage des ganzen Systems. Zu Ḥosains Grab ward schon im ersten Jahrhunderte gewallfahrtet und wurden dort Lamentationen abgehalten, die später sich zu den noch gegenwärtig üblichen Trauerfesten (ta'zijjeh) umgestalteten, und stets dem shyitischen Fanatismus überaus fördersam waren.

Im Jahre 62 H. (681—2 Ch.) kam ein shyitisches Heer am Grabmale Ḥosains in Karbalâ vorüber*). Sobald sie des Grabmales ansichtig wurden, stiegen sie von ihren Pferden, zerrissen ihre Gewänder, streuten Staub auf ihre Häupter und erhoben Wehgeschrei, und der Anführer betete mit lauter Stimme: Friede sei mit Dir, Sohn der Tochter unseres Propheten! Märtyrer, Sohn eines Märtyrers! Wahrhaftiger, Sohn eines Wahrhaftigen! Imâm, Sohn eines Imâms! Welch ungerechten und gewaltsamen Tod mustest Du sterben! welche Familie der Hand des Feindes als Gefangene überlassen! Welch edler Körper wurde von Pferdeshufen zertreten! welches Haupt auf feindliche Lanzen gespiesst! Wir haben unsere Gesichter geschwärzt und mit schwarzem Gesichte erscheinen wir vor Dir, um Dich um Vergebung zu bitten. Denn wir waren die Sünder, die den Bund gebrochen und Dich der Gewalt des Feindes überlassen haben, so dass er Dich und Deine Angehörigen morden konnte. Dein Blut haftet an unserem Halse. Doch haben wir vor Gott Busse gethan und

*) Weil: Gesch. d. Chal., I, 359 nach Ṭabary.

erröthen vor Deinem Grossvater Mohammed. Wir haben gelobt mit Aufopferung unseres Lebens Dich zu rächen, damit uns Gott vergebe und Mohammed, der Auserkorene, uns seine Fürbitte nicht entziehe!

Von denselben Gedanken belebt, tritt noch heutzutage der Shyʿite an das Grab Ḥosains und in demselben Gefühle begeht er alljährlich dessen Todtenfeier.

Die ältesten Shyʿiten scheinen zuerst Ḥosain und Ḥasan als Imame betrachtet zu haben. Nach deren Tode aber theilten sich die Ansichten. Die einen behaupteten, dass das Imamat sich in ihrer Nachkommenschaft fortpflanze (die Anhänger dieser Ansicht sind die Imâmijjah und Zaidijjah); andere hielten dafür, das Imamat sei nach Ḥosains Tod auf Alys Sohn Mohammed (Ibn alḥanafijjah) übergegangen, den sie als ihren rechtmässigen Imâm von nun an verehrten.

So singt ein shyitischer Dichter des ersten Jahrhunderts*):

Ja vier der Imâme sinds, vier Herrn des Rechts,
Die Gott in dem Stamm Ḳoraish huldvoll erweckt hat,
Aly und desselben Stammes drei wackre Söhne,
Die keines Gebrechens Mal, kein Fehl befleckt hat.
Der Eine im Glauben rein, voll hehrer Wahrheit,
Der Andre, den Karbalâ uns nun verdeckt hat,
Und Er, der des Todes Trunk nicht eher kostet,
Bis seiner Beritt'nen Fahn' hoch er gereckt hat,
Ja Er, in der Einsamkeit Riḍwâs verborgen,
Wo lang er des Honigseims und Quells geschmeckt hat.

Mohammed Ibn alḥanafijjah starb im Jahre 81 H. 700 Ch. im Alter von 65 Jahren zu Ṭâïf**). Dies hinderte jedoch nicht, dass bald nach seinem Tode extravagante Geschichten über ihn in Umlauf gesetzt wurden, die, wie es scheint, von einem Freigelassenen Alys, Namens Kaisân, herstammen. Exaltirte Köpfe behaupteten, Mohammed Ibn alḥanafijjah sei gar nicht gestorben, sondern nur verschwunden, er lebe im ver-

*) Koṭajjir st. 105 H. 723—4 Ch., citirt bei Shahrastâny, I, 168. Dieselben Verse bei Ibn Khaldoun: Prolég., I, 405.

**) Ibn Ḳotaibah, p. 111.

borgenen fort, im Berge Ridwà sitze er schlummernd zwischen einem Löwen und einem Panther, die ihn behüten, neben zwei Quellen, deren eine Wasser, die andere Honig ströme, und von dort werde er zu einer gegebenen Zeit wieder hervorgehen, um die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen*).

Die Idee eines verborgenen, unsichtbaren Imâms, der zu einem gewissen Zeitpunkte wieder aus der Verborgenheit hervortreten werde, um die Welt zu regieren und hiemit das goldene Zeitalter einzuleiten, eine Idee, die eine wichtige Rolle im späteren Islam spielte und bis in die Gegenwart herab fortwirkt, ist also jedenfalls schon sehr früh entstanden**). —

Man kann die Shyʿiten in zwei Hauptklassen scheiden, deren erste die Uebermittelung des Imamats nur in den Nachkommen von Alys Gattin Fâṭimah zuliess (Imâmijjah, Iṯnàʿasharijjah, Zaidijjah) — es sind dies die strengen Legitimisten — und solche, welche das Imamat in der Linie des Mohammed Ibn alḥanafijjah sich vererben lassen (Kaisânijjah, Hâshimijjah u. s. w.). Ein Theil der letzteren schlug sich zu den Abbasiden und übertrug durch Vererbung das Imamat auf den ersten abbasidischen Chalifen und seine Nachfolger, womit sie eigentlich aufhörten, Shyʿiten zu sein***).

Nebst dieser Eintheilung je nach dem Standpunkte, den sie in der Erbfolgefrage einnehmen, zieht sich aber ein weiter Riss durch ihr ganzes Glaubenssystem, je nachdem dasselbe in den anderen dogmatischen Fragen sich mehr oder weniger vom allgemeinen orthodoxen Islam entfernte, und nach Vorgang der arabischen Schriftsteller müssen wir daher auch

*) Shahraṣtâṇy, I, 168. Diesem Glauben huldigte der bekannte Dichter Sajjid Ḥimjary, der im Jahre 171 oder 179 H. 795 Ch. starb. Hammer-Purgstall: Literatur-Gesch. d. Araber, III, 548, Charydat al ʿagâïb, p. 153, wo ein anderer Vers des Sajjid Ḥimjary angeführt wird.

**) Ueber die Entstehung der shyitischen Lehre vgl. Ibn Aṯyr, VIII, 21 ff.

***) Shahrastâny, I, 169, 170.

zwischen Gemässigten und Ultrashyʿiten unterscheiden. Die ersteren blieben im ganzen und grossen auf dem Boden des Islams stehen, die letzteren schritten darüber hinweg und gelangten schliesslich zu vollkommen antiislamischen Ueberzeugungen.

Schon der oft genannte südarabische Jude Abdallah Ibn Saba' hatte die Ansicht vertreten, dass der Geist Gottes in Aly herabgestiegen sei und dass dieser einst wiederkehren werde, um die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen, dass der Donner seine Stimme, der Blitz seine Geissel und die Wolken sein Sitz sein würden*). Diese Idee ward allmälig allgemein bei den Ultrashyʿiten, namentlich bei den Persern, indem sie die alten indischen Vorstellungen von der Verkörperung der Gottheit in einzelne Menschen in den Islam übertrugen. Sie betrachteten die Würde des Imams als unmittelbar von Gott eingesetzt; für sie war der Imam eine continuirliche göttliche Offenbarung in menschlicher Gestalt; seine Seele ging, sobald er starb, in den Körper seines Nachfolgers über**). Der Imam war für sie in seinen Entscheidungen unfehlbar und sündenlos, er war das verkörperte Religions- und Sittengesetz; ihm war man desshalb auch blinden, unbedingten Gehorsam schuldig und schliesslich gingen manche so weit, den Imam als menschgewordenen Gott zu betrachten***).

Da aber bei den steten Verfolgungen, welchen die Alyden ausgesetzt waren, aus deren Mitte meistens die Imâme hervorgingen, es mit den höchsten Gefahren verbunden war,

*) Die Sekte ʿIlbâïjjah betrachtete Aly als Gott, andere gesellten ihm hierin Mohammed bei und einige meinten, Gott sei eine mystische Pentas, bestehend aus Mohammed, Aly, Fâṭimah, Ḥasan und Ḥosain. Shahrastâny, I, 202. Mawâḳif, p. 346.

**) Ibn Khaldoun: Prolég., I, 404. Shahrastâny, I, 170.

***) Die Sekte Bazyghijjah betrachtete den Alyden Gaʿfar Ibn Mohammad als Incarnation Gottes. Makryzy: Chiṭaṭ, II, 352. Andere beteten Gaʿfar Ṣâdiḳ als Gott an, sie hatten in Konâsah bei Kufa eine Hütte errichtet, wo sie sich zur Anbetung desselben vereinigten. Shahrastâny, I, 207.

öffentlich als Imâm aufzutreten, so stellte man die Lehre vom verborgenen Imâm auf. Als solcher ward, wie wir oben gesehen haben, Mohammed Ibn alḥanafijjah von einer Sekte verehrt. Aehnliches glaubten die Iṯnà-ʿasharijjah, zu deren Lehre sich noch jetzt ganz Persien bekennt. Sie hielten dafür, dass ihr letzter Imâm Ḥasan ʿAskary, den sie auch den Mahdy nennen, in einem unterirdischen Gang verschwunden sei und erst am Ende der Zeiten wiederkehren werde als Messias, um die Welt zu beherrschen[17]).

Diese Vorstellung von dem verborgenen Imâm führte auf weitere Abwege; es trat die Ansicht auf, dass nicht blos in Mitgliedern der Familie Alys sich Gott verkörpere, sondern dass auch andere Menschen mit der Imamswürde von Gott ausgestattet werden könnten; diese seien dann seine Stellvertreter auf Erden, als höchste Autorität in göttlichen und weltlichen Dingen. Solche Ideen, die schon in den ersten Jahrhunderten einen starken Anhang fanden, riefen eine grosse Zahl religiöser Volkserhebungen hervor. Eine lange Reihe von Fanatikern und Betrügern verwirklichte die Incarnationsidee, indem sie sich für den erwarteten Imâm, den Mahdy (Messias) ausgaben. Wie wir aus der Lebensgeschichte des Bâb ersehen haben, reicht diese Kette von religiösen Hallucinationen noch bis in die Gegenwart und beherrscht bis jetzt die Geister in einem grossen Theil der islamischen Länder*).

Unter der kräftigen und strengen Regierung der ersten Abbasiden konnten diese politisch-religiösen Parteien, trotz wiederholter Aufstände und blutiger Kämpfe, ihre Ideen durchaus nicht verwirklichen. Schwer lastete auf ihnen der Druck einer allgewaltigen Regierung, welche, wenn auch einzelne

*) So trat schon unter den Omajjaden ein Bonân Ibn Simʿân auf, der sich für eine Verkörperung der Gottheit ausgab. Shahrastâny, I, 172. Er ward getödtet. Eine ähnliche Rolle spielte Mokannaʿ, ebenso Abu Manṣur ʿIgly, und Abul-Chaṭṭâb. Für dieselbe Idee starben Ḥallâg und Shalmaghâny und viele andere Theosophen und Schwärmer opferten ihr das Leben.

Herrscher in ihrem Innern den Shyʿiten weniger feindselig gesinnt waren, doch den Boden der Orthodoxie nicht verlassen konnte, ohne sich selbst zu vernichten. Denn in der That, die grosse Masse des moslimischen Volkes in Syrien, Arabien und Aegypten war dem alten orthodoxen Islam ergeben, so wie er in den ersten Jahrhunderten von verschiedenen Theologen und Schriftgelehrten ausgebildet und systematisch begründet worden war. In Irak selbst, wo doch früher die Bevölkerung fast ganz den chârigitischen und shyitischen Ideen sich ergeben hatte, trat ein Umschwung ein, als nach dem Sturze der Omajjaden die Chalifen in Bagdad ihre Residenz nahmen. Die orthodox-islamische Partei erhielt von nun an auch hier die Oberhand und wusste sie zu behalten und die grosse Menge, namentlich in der Chalifenhauptstadt war sogar entschieden feindlich gestimmt gegen die Shyʿiten, wie die oftmaligen Strassentumulte beweisen, die später fast jährlich sowol in Bagdad als in den anderen grösseren Städten zwischen dem Pöbel und den Shyʿiten vorfielen. Unter solchen Umständen griffen die letzteren zu einem Mittel, dessen unterdrückte politische Parteien zu allen Zeiten sich bedient haben. Sie arbeiteten im dunkeln, bildeten geheime Gesellschaften, sandten Emissäre in entlegene Provinzen. Von dem Centrum des Reichs verlegten sie ihre Thätigkeit nach dessen Peripherie. Auf diese Art gelang es, einzelnen Alyden kleine selbstständige Fürstenthümer zu gründen und Dynastien zu stiften. So erstand im äussersten Westen von Afrika im heutigen Marocco das Reich und die Dynastie der Idrysiden. Unter der Regierung des Chalifen Hâdy (169—170 H. 785—786 Ch.) fand ein Aufstand der Alyden in Medyna und Mekka statt, der nach einem blutigen Gefechte (bei Fach) niedergeworfen ward[18]). Einer der arg compromittirten Alyden, ein Urenkel Alys, Namens Idrys, rettete sich durch die Flucht und liess sich im Westen in der Gegend von Walyly*) nieder,

*) Walyly ist der berberische Name der Stadt Tanger. Vgl. Dozy: Ibn ʿAdâry, I, 73.

gewann Ansehen bei den Berberstämmen und unterwarf sich dieselben. Er ward zwar auf Befehl des Chalifen Hârun Rashyd vergiftet, aber seine Dynastie pflanzte sich durch einen Sohn fort (187—312 H. 803—924 Ch.)*).

Ein shyitischer Emissär, selbst ein Abkömmling Alys, wusste in Taberistan im Norden Persiens mit solchem Erfolg zu wirken, dass die Bewohner dieses Landes die shyitische Lehre annahmen und einem Alyden huldigten**). Einige Zeit später kam ein Alyde, Namens Nâṣir Oṭrush (d. i. der Schwerhörige) nach Dailam, bekehrte die Einwohner zum Islam und liess sich als Imâm von ihnen anerkennen***).

Während des grossen Alydenaufstandes unter Ma'mun (199 H. 814—5 Ch.), wo Ibn Ṭabâṭabâ zum Imâm ausgerufen ward, Kufa und Bassora einnahm, und durch einige Zeit sich zu halten verstand, hatte Jemen, dessen Bewohner grösstentheils der shyitischen Sekte Zaidijjah angehörten, sich für ihn ausgesprochen und er hatte ihnen einen Statthalter ernannt†). Im Hochlande von Jemen, wo auch der grösste Theil der Bevölkerung Zaiditen waren, hielten sich kleine alydische Fürsten, welche schon damals den Titel Imâm sich beilegten, den noch gegenwärtig die Beherrscher von Ṣanʿâ führen††).

So wuchsen an den äussersten Enden des grossen Chalifenreiches kleine mehr oder weniger unabhängige alydische Dynastien empor, meist von kurzer Dauer und ohne wesent-

*) Ibn ʿAḏâry ed. Dozy, I, 218.

**) Weil: Gesch. d. Chal., II, 391. Hamzah Ispahanensis, p. 232.

***) Ibn Khaldoun: Prolég., I, 408. Weil: Gesch. d. Chal., II, 613 ff. Er eroberte Taberistan im Jahre 302 H. Ibn Aṯyr VIII, 60.

†) Weil: Gesch. d. Chal., II, 205.

††) Ueber die Schicksale dieser südarabischen Zaiditen vgl. Rutgers: Historia Jemanae sub Hasano Pascha. Leyden 1838, p. 124. Im Jahre 288 H. bemächtigte ein Alyde sich der Stadt Sanʿâ. Ibn Aṯyr, VII, 352. Einzelne alydische Familien erhielten sich eine mehr oder weniger selbstständige Herrschaft selbst bis in die Gegenwart. So herrscht in der Centralarabischen Stadt Hâïl eine alydische Familie. Vgl. Ausland, 1865 N. 40, p. 941.

lichen Einfluss auf die Gesammtentwickelung des Islams. Weit grösser waren die Erfolge, welche die Shy'iten in Afrika erzielten. Dort hatten schon in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts shyitische Emissäre bei dem grossen Berberstamm Katâmah Macht und Ansehen gewonnen.

Ein gewisser Abu Abdallah, aus Ṣan'â stammend, verstand es, die Führung dieses Stammes an sich zu reissen und auch die meisten verwandten Stämme zur Annahme seiner religiösen Ideen zu bestimmen*). Er predigte ihnen die Lehre von einem unfehlbaren, überaus heiligen, aber verborgenen Imâm aus Alys Geschlecht, der sich bald offenbaren werde, um als Mahdy die geistige und weltliche Herrschaft anzutreten. Die beiden ersten Chalifen Abu Bakr und Omar verfluchte er als Usurpatoren und die Gefährten des Propheten beschuldigte er des Abfalles vom Islam. Seinen Gesinnungsgenossen allein gab er den Namen: Gläubige; alle anderen bezeichnete er als Ungläubige (kâfir) und erklärte sie für vogelfrei**). Bald fühlte er sich stark genug, den Kampf gegen die damals Afrika beherrschende Dynastie der Aghlabiten zu beginnen. Die ersten kriegerischen Erfolge feuerten die raublustigen berberischen Stämme nur zu grösseren Anstrengungen an. In Kürze sah sich der letzte Aghlabite gezwungen, seiner Residenz Raḳḳâdah Lebewohl zu sagen und mit allen seinen Schätzen nach Aegypten zu flüchten***). In Sigilmâsa befand sich unterdessen ein angeblicher Sprössling aus dem Geschlechte Alys mit seinem Sohne im Gefängniss; er hiess Obaidallah und Abu Abdallah betrachtete ihn als den unfehlbaren Imâm. Es gelang ihm, ihn zu befreien (296 H. 908—9 Ch.), worauf er den Obaidallah als den aus der Verborgenheit hervorgetretenen Imâm, als Mahdy proclamirte und ihm blinden Gehorsam zu leisten anbefahl.

*) Vgl. Ibn Aṯyr, VIII, 23.

**) Ibn 'Aḏâry ed. Dozy, I, 132.

***) Ibidem, I, 143.

Obaidallah machte als unfehlbarer, sündenloser Mahdy auf vollständigste Hingebung an seinen Willen Anspruch und das shyitische Glaubensprincip entwickelte er bis zu seinen äussersten Consequenzen. Aeusserlich ward der Islam wol beibehalten und Obaidallah wusste bei jeder Gelegenheit einen passenden Koransvers anzubringen; aber innerlich war an die Stelle der Religion eine Sklaverei der Geister, eine abergläubische Vergötterung der Person des Fürsten getreten, in welchem man nicht mehr ein menschliches Wesen, sondern eine Verkörperung der Gottheit zu erblicken vermeinte.

Mahdijjah, die von ihm erbaute neue Residenz (308 H. 920 Ch.) wurde nun von den Anhängern Obaidallahs förmlich als ihr Nationalheiligthum betrachtet und anstatt bei dem Gebete sich nach Mekka zu wenden, wandte man sich nach Mahdijjah, wie man bereits früher nach Raḳḳâdah hin gebetet hatte, so lange der Imâm am letzteren Orte verweilte. Einer der Vertrauten Obaidallahs pflegte oft zu ihm zu sagen: Steige zum Himmel empor, wie lange willst du auf Erden verweilen und unter den Menschen wandeln?*)

Ueberall machten sich antiislamische Regungen bemerkbar, die Obaidallah bald bestrafte, bald wieder ruhig geschehen liess. Die Gemeinschaft der Weiber ward gepredigt**), das vorgeschriebene Fasten im Monat Ramaḍân öffentlich gebrochen, die üblichen Gebete abgeändert und die Anhänger der orthodoxen Schule allenthalben blutig verfolgt.

Bei dieser allgemeinen Auflösung der alten Zustände traten allerdings auch Erscheinungen hervor, die dem unfehlbaren Imâm sehr unangenehm sein mussten, und die zu unterdrücken ihn nicht geringe Mühe kostete.

In der Nähe von Tetuan liegt ein Gebirgsdistrict — das Ryf — der von dem berberischen Stamme Ghomârah bewohnt

*) Ibn ʿAḏâry ed. Dozy, I, 190.

**) Ibidem, I, 190, 191.

ist*). Es ist dieser Landstrich reich an fruchtbaren Hochebenen, üppigen Saatgründen, allerorten von Bächen und Bergwässern durchfurcht. Aus diesem Grunde war hier stets der Sitz einer dichten Bevölkerung. Die Länge dieses Gebirgslandes beträgt an sechs, die Breite aber bei drei Tagreisen. Die Bewohner dieser Gegend, der Ghomârah-Stamm, nach welchem das ganze Gebirge den Namen Gabal Ghomârah trägt, wussten auch stets sich eine grosse Unabhängigkeit zu erhalten. Unter ihnen erhob sich kurz nach Obaidallahs Uebersiedelung nach Mahdijjah ein angeblicher Prophet, der sich Ḥamym, Sohn der Gnade Gottes (mann Allâh) nannte**).

Es schloss sich ihm eine sehr grosse Zahl seiner berberischen Landsleute an. Die Stämme, die ihm nicht Folge leisten wollten, bekämpfte er***), und für seine Gemeinde stellte er ein Religionssystem auf, welches dadurch vom Islam sich unterschied, dass es viel bequemer war. Statt der fünf täglichen Gebete des Islams schrieb er nur zwei vor, am Morgen und am Abend eines; am Mittwoch hatte man zu fasten, doch nur bis Mittag; am Donnerstag hingegen musste den ganzen Tag gefastet werden. Wer dieses Fasten brach, musste als Strafe dem Propheten fünf Kühe zahlen. Das Fasten im Monat Ramaḍân beschränkte er auf nur drei Tage†). Die Pil-

*) Die Ghomârah sind einer der drei Hauptstämme der grossen Maṣmudah-Familie, die den westlichen Theil des Maghreb, das Derengebirge (die westliche Atlaskette) und das Ryf bewohnen. Tauxier: Journal asiatique 1862, XX, p. 344.

**) Description de l'Afrique par un géographe anonyme etc. Texte arabe publié par A. de Kremer, Vienne 1851, p. 79, 80. Journal asiat., 1859, XIII, 185.

***) Wie die Maṣmudah in der Küstengegend von Tanger. Dozy: Ibn ʿAḏâry, I, 198.

†) Nach dem Verfasser des: Tarych algomân, fol. 136 v⁰. setzte er das Fasten im Ramaḍân auf 10 Tage fest. Nach demselben Autor entsandte der spanische Chalife Nâṣir Truppen gegen den falschen Propheten, die ihn tödteten im Jahre 310 H. 922 Ch.

gerfahrt nach Mekka, die Waschungen und Reinigkeitsvorschriften erklärte er für überflüssig; ebenso gestattete er den Genuss von Schweinefleisch, doch nur von Säuen; Eier verbot er gänzlich. Er verkündigte eine Offenbarung in berberischer Sprache und nannte dies seinen Koran. Hievon ist uns folgender Vers erhalten: „Erlöse mich von den Sünden, o Du, der dem Blick gestattet, in die Welt zu schauen; erlöse mich von den Sünden, o Du, der Moses aus dem Meere herausführte!"

Ḥamym erhob übrigens von seiner Gemeinde den Zehenten für seine Kasse*). Schliesslich ward er von dem Maṣmudah-Stamm im Küstengebiete von Tanger getödtet (927—28 Ch.)**).

Grössere Beachtung verdient die kurz nachher stattfindende Erhebung vieler berberischer Stämme unter Abu Jazyd, welche eine weniger religiöse als politische Tendenz hatte und gegen die shyitische Regierung gerichtet war. Der den Berberen angeborene Unabhängigkeitssinn wollte das schwere Joch der despotischen Obaiditen nicht länger ertragen. Aus dem Stamme Zanâtah***) erhob sich, als kurz nach dem Tode des Imâms Obaidallah (322 H. 934 Ch.) dessen Sohn Abul-Ḳâsim ihm in der Herrschaft folgte, ein Mann, Namens Abu Jazyd Machlad. In den Gebirgsthälern des Atlas (Gabal Aurâs) warb er seine ersten Anhänger und viele Berberen schlossen sich ihm an. Seine Lehren trugen eine entschieden demokratische Färbung, wesshalb die arabischen Autoren ihn als Chârigiten (Ibâdy) bezeichnen. Bald überzog er mit seinen Schaaren das ganze eigentliche Afrika†), Ḳairawân eroberte er und

*) Description de l'Afrique ed. Kremer, p. 79, 80.

**) Ibidem. Vgl. Journal asiat. 1859, XIII, 186. Dozy: Ibn ʿAdâry, I, 198.

***) Nach Dozy: Hist. des Musulmans d'Espagne, III, 68 war er vom Stamme Jafran. Vgl. Ibn Aṯyr, VIII, 315.

†) Dozy: Ibn ʿAdâry, I, 224.

alle mit der shyitischen Herrschaft unzufriedenen Orthodoxen schlossen sich ihm mit Freuden an. Aber Machlad als echter Berbere kümmerte sich so wenig um seine arabischen Bundesgenossen, dass er kurz nachher Kairawân preisgab, wo nun die shyitischen Truppen wieder einzogen und ein furchtbares Gemetzel unter der orthodoxen Bevölkerung dieser Stadt veranstalteten*). Diese Kämpfe der Berberen gegen die obaiditische Macht dauerten nun mit abwechselndem Erfolge fort, bis Machlad, der den demokratischen Sinn der Berberen durch den Prunk fürstlicher Macht, womit er sich umgab, verletzt hatte, eine grosse Niederlage erlitt, und, obwol es ihm gelang, vom Schlachtfeld ins Katâmah-Gebirge sich zu flüchten, schliesslich nach verzweifeltem Widerstande gefangen genommen und auf die grausamste Weise hingerichtet ward (336 H. 947—8 Ch.)**).

Unbehindert dehnte sich nun die Macht der Obaiditen über Afrika aus; Aegypten ward von ihnen erobert und Kairo von ihrem Feldherrn Mo'izz gegründet. Bald verlegten sie den Schwerpunkt ihres Reiches dorthin und liessen ihre westlichen Provinzen durch Statthalter verwalten, die sich schnell unabhängig zu machen verstanden und den orthodoxen Islam wieder zu Ehren brachten (Dynastie der Zyryden)***).

In Aegypten zeigte sich die äusserste Entwicklung des shyitischen Dogmas zum letzten Male in dem Chalifen Ḥâkim, dem sechsten Fatimiden, der sich als eine Verkörperung Gottes ausgab. In den Gebirgsthälern des Libanon fanden seine

*) Ibn 'Adâry ed. Dozy, I, 226.

**) Ibidem, I, 228. Vgl. Cherbonneaus Aufsatz im Journal asiat. Série 4, vol. XX, 470. Nach Ibn Atyr VIII, 332 starb er an seinen Wunden.

***) Ueber die Zyryden vgl. Ibn 'Adâry ed. Dozy, I, 237, 305, 307. Zwischen den berberischen Stämmen selbst fanden übrigens Parteigegensätze statt. So hielt der Sanhâgah-Stamm zu den Obaiditen; der Zanâtah-Stamm sympathisirte mit den (spanischen) Omajjaden. Dozy: l. l. I, 262.

Anhänger einen günstigen Boden unter der einfachen, kindlichen Bevölkerung und die Drusen verehren noch als einen Gott den, der nichts anderes als ein wahnsinniger Tyrann war.

Mit Ḥâkims Tode und dem Falle der Fatimiden-Dynastie, welche in Aegypten durch die Familie der Ejjubiden verdrängt ward, fand die grosse shyitische Bewegung im Westen ihren Abschluss*). Zwar blieb die Herrschaft des orthodoxen Islams fortan unbestritten; aber neue berberische Aufstände fanden statt. Die Almoraviden nahmen mit Erfolg unter religiöser Aussenseite den Kampf der berberischen Nation gegen die arabische Fremdherrschaft auf. Diese erlagen selbst wieder den Almohaden. Aber die Geschichte dieser Kämpfe gehört nicht mehr hieher.

So grossartig nun auch die Entwickelung der shyitischen Ideen im Westen der mohammedanischen Welt uns erscheinen mag, wenn wir die so eben geschilderten hundertjährigen Kämpfe überblicken, so war doch auch für die religiöse und politische Geschichte der östlichen Länder die shyitische Lehre von einer unermesslichen Tragweite.

Den furchtbaren Aufstand der Zengen, welcher in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, gerade zur Zeit, als die shyitischen Missionäre in Afrika am thätigsten waren, zuerst in Baḥrain ausbrach, dann nach kurzer Unterdrückung abermals in Bassora aufflammte, und von hier aus durch vierzehn Jahre (bis 270 H. 883—4 Ch.) Irak und die angrenzenden Provinzen verwüstete, haben wir bereits früher geschildert.

Die shyitischen Ideen scheinen jedoch hiebei nur als Deckmantel benützt worden zu sein. Denn die ganze Bewegung trug einen entschieden demokratischen, also chârigitischen Charakter und verstärkte sich eben desshalb aus den untersten

*) Eine allgemeine Verfolgung und Niedermetzelung der Shyiten in Afrika fand im Jahre 407 H. (1016—7 Ch.) statt.

Volksklassen, ganz besonders aber durch Sklaven. Die Kämpfe der Zengen nahmen sehr bald einen wilden und blutigen Verlauf.

Ein noch gewaltigerer Ausbruch folgte fast unmittelbar auf die Empörung der Zengen durch die Karmaten (281 H. 894—5 Ch.), deren Entstehung bereits früher besprochen worden ist. Sie gründeten ihre Macht in Baḥrain und überzogen von dort aus plündernd und mordend Irak, Mesopotamien, Syrien, Arabien und Aegypten. Die Chalifenresidenz Bagdad selbst fiel in ihren Besitz, wenn auch nur für kurze Zeit; sie nahmen Mekka ein, plünderten die heilige Stadt und schleppten den schwarzen Stein aus der Kaaba fort, den sie erst nach 22 Jahren auf Befehl des vierten fatimidischen Chalifen zurückstellten*). Es währte nahezu hundert Jahre, bis diese furchtbaren Horden allmälig zurückgedrängt wurden; aber in Baḥrain bestand ihre Sekte fort und ihr Einfluss scheint bis in die neueste Zeit sich dort lebendig erhalten zu haben. Denn die wahhabitische Reformation, die zu Ende des letztverflossenen Jahrhunderts in Arabien stattfand, zeigt eine so überraschende Aehnlichkeit in vielen Beziehungen mit jener der Karmaten, dass wir dies unmöglich als ein blos zufälliges Zusammentreffen ansehen können.

Die Ausbildung, welche die shyitische Lehre einerseits bei den Obaiditen in Afrika, andererseits bei den Karmaten in Asien fand, beweist auf das überzeugendste, dass sie bereits fast gänzlich dem Islam entfremdet waren. Noch mehr tritt dies bei einer andern shyitischen Sekte hervor, die unter dem Namen der Assassinen eine wichtige politische Thätigkeit in der orientalischen Geschichte entfaltet hat und als deren Stifter gewöhnlich Ḥasan Ibn Sabbâḥ genannt wird, der im fünften Jahrhundert H. zu Raj lebte. Sein Vater war eifriger Shyite und gehörte zu der schon zu jener Zeit in Persien

*) Weil: Gesch. d. Chal., II, 611, 612. Dozy: Islamisme, p. 186. Nach Ibn Aṯyr VIII, 365 erfolgte die Rückstellung umsonst.

stark verbreiteten Sekte der Zwölfer (Itnà-ʿasharijjah). Er sandte seinen Sohn Ḥasan nach Nyshâbur, der damals berühmtesten streng orthodoxen Hochschule Persiens. Dort machte er die Bekanntschaft shyitischer Emissäre, die ihn beredeten, sich nach Kairo zu begeben, wo der fatimidische Chalife Mostanṣir herrschte, der zugleich das geistliche Oberhaupt aller afrikanischen Shyiten war*). In Kairo ward er in die geheimen Ordensgrade aufgenommen, wo wahrscheinlich schon damals der Islam nur als äussere Formsache betrachtet wurde. Nach fast zweijährigem Aufenthalt verliess Ḥasan Aegypten. Der ägyptische Chalife versah ihn mit Geld und Anempfehlungen und beauftragte ihn, im fatimidischen Interesse Propaganda zu machen. Zuerst begab er sich nach Syrien und von da kehrte er nach Persien zurück. Im Jahre 1090 Ch. gelang es ihm, mit einer Anzahl Anhänger des Schlosses Alamut im Districte von Rudbâr nördlich von Ḳazwyn sich zu bemächtigen. Von hier aus organisirte er seinen religiös-politischen Orden, dem er nach dem Tode des Ibn ʿAṭṭâsh, der das Schloss von Isfahan im Besitze hatte und von seiner Sekte wie ihr König verehrt ward, als Grossmeister vorstand**). Nach allen Provinzen sandte er seine Missionäre, die insgeheim ihm Anhänger warben, oder seine Meuchelmörder (fidâjy), Fanatiker, welche er so zu bethören wusste, dass sie gern ihr Leben opferten, wenn sie nur ihres Grossmeisters Befehle vollzogen. Mit solchen Mitteln dehnte der Orden seine Macht immer weiter aus, überall sich fester Schlösser in schwer zugänglichen Gebirgsgegenden bemächti-

*) Die ultrashyitische Sekte der Batiniten, die später mit den Ismayliten verschmolz, bestand schon vor Ibn Sabbâḥ in Persien, hatte verschiedene Schlösser besetzt und war besonders zahlreich in Isfahan, wo ein gewisser Abd almalik Ibn ʿAṭṭâsh von ihnen wie ihr König verehrt ward. Ḥasan Ibn Ṣabbâḥ erklärte selbst ein Schüler dieses letzteren zu sein. Es ist daher unrichtig, wenn er als Stifter der Assassinengemeinde genannt wird. Vgl. Ibn Aṭyr, X, 216, 299.

**) Ibn Aṭyr, X, 299.

gend, die ihm als Stützpunkte zu weiteren Unternehmungen dienten. Er fasste festen Fuss nicht blos in Persien, sondern auch später in Syrien*) und so ward allmälig die Assassinenverbrüderung zu einer politischen Macht. Eine Reihe von Grossmeistern folgte auf Ḥasan Ṣabbaḥ. Der Orden, der durch einige Zeit mit den fatimidischen Chalifen von Aegypten in nahen Beziehungen stand und für dieselben Propaganda machte**), sagte sich später vom Islam gänzlich los und erst der mongolische Eroberer Hulâgu brach dessen Macht, indem er das Adlernest, die Feste Alamut, einnahm und zerstörte. Als Sekte bestanden übrigens die Ismâ'yliten sowol in Persien, als in Syrien fort***).

Die gemässigten Shy'iten verhielten sich diesen extremen Sekten gegenüber ablehnend, hielten zum Islam und unterschieden sich von den Orthodoxen weniger in den Grundlehren der Religion, als vorzüglich in der Frage über das Imamat, das sie ausschliesslich den Abkömmlingen Alys zuerkannten. Die gemässigte Sekte der Zwölfer (Iṯnà-'asharijjah, auch Imâmijjah) fand unter allen die grösste Verbreitung, besonders in den persischen Ländern. Auch in Irak, Syrien und Aegypten gab es Shy'iten, aber sie waren sowol von Seiten der orthodoxen Regierung sowie des Pöbels fortwährenden Verfolgungen ausgesetzt, wozu am meisten ihr eigener Fanatismus beitrug, wie auch die Hartnäckigkeit, mit der sie selbst an Orten, wo sie in der Minderzahl sich befanden, ihre Trauerfeste feiern wollten. In Bagdad gab es fast jährlich aus diesem Anlass grosse Schlägereien, die oft zu Mord und Plünderung führten†).

*) Im Libanon am Wege von Hamâh nach Tripolis liegen die gut erhaltenen Ruinen der Schlösser Ḳadmus und Maṣjâṭ, welche den Assassinen gehörten. Ibn Aṯyr, X, 461, XI, 4, 52.

**) Vgl. Ibn Aṯyr, IX, 358, X, 161, 216. Doch kehrten sie zuletzt wenigstens äusserlich wieder zum Islam zurück, XII, 195.

***) Ueber die Geschichte der Assassinen lese man die treffliche Darstellung in Dozy: Het Islamisme, p. 169—206.

†) Man vgl. über die Zwistigkeiten zwischen Sonniten und

Politische Gründe veranlassten zuerst die Dynastie der Bujiden, welche das persische Irak beherrschte, die Shyʿiten zu begünstigen. Da die letzteren die Chalifen nicht als legitime Herrscher anerkannten, so entsprach es ganz der Politik der Bujiden, sich mit ihnen gut zu stellen; denn auch sie wollten sich möglichst unabhängig vom Chalifenhofe machen, und sie änderten nicht einmal ihre Gesinnungen, als sie die Chalifen ganz in ihre Gewalt bekommen hatten (334 H. 945—6 Ch.) und blieben Shyʿiten*).

Aus eben demselben Grunde verfolgte sie Maḥmud Ibn Seboktekyn, der Gegner der Bujiden**).

So hing das Schicksal der Shyʿiten zum grössten Theil von den jeweiligen politischen Verhältnissen ab***). Von den allmälig in Persien entstehenden und nach immer grösserer Selbstständigkeit strebenden Dynastien wurden sie sicher öfter gut als schlecht behandelt. Hingegen nahm in Bagdad mit der Schwäche des Chalifates auch der orthodoxe Fanatismus überhand†). Als nach einem heftigen Strassenkampfe in der von Shyʿiten bewohnten Vorstadt Karch, welcher zwischen Sonniten und Shyʿiten stattgefunden hatte, ein Sohn des Chalifen für die ersteren Partei nahm, und die Shyʿiten aufs grausamste verfolgte, sollen letztere sich an den Mongolen-

Shyʿiten die vortreffliche Zusammenstellung in Hammers: Gesch. d. osman. Reichs, I, 707, 708; auch Gemäldesaal V, 21, 22, 29, dann Ibn Aṯyr an vielen Stellen, besonders IX, 394, 406.

*) Ibn Aṯyr, VIII, 339, 372, 403, 407. Später nahm die bujidische Regierung eine zwischen den Shyʿiten und Sonniten vermittelnde Haltung an. Ibn Aṯyr, IX, 126, 184, 217. Zuletzt verfeindeten sie sich sogar mit ihnen, so dass die Shyʿiten, den Seldschukensultan Ṭoghrilbeḡ, welcher die bujidische Dynastie stürzte, mit offenen Armen aufnahmen. Ibn Aṯyr, IX, 420.

**) Ojun attawârych, XII, fol. 82. Hammer: Gemäldesaal IV, 82. Vgl. Ibn Aṯyr, IX, 262.

***) Durch kurze Zeit gelangten sie sogar zur Herrschaft in Bagdad, Ibn Aṯyr, IX, 440.

†) Vgl. Hammer: Gesch. d. Ilchane, I, 125, 126.

kaiser Hulâgu, der damals gerade die Macht der Assassinen gebrochen hatte, um Schutz gewendet haben und diesem Schritte wird von vielen der Zug nach Bagdad und die Eroberung dieser Stadt durch die Mongolen (656 H. 1258 Ch.) zugeschrieben*). Für die Shyᶜiten kamen nun bessere Tage unter der in religiösen Dingen toleranten mongolischen Dynastie. Die Alyden wurden begünstigt und der Mongolenfürst Chodâbendeh, der zwölfte Herrscher dieses Geschlechtes in Persien, nahm nicht nur den Islam an, sondern soll sich auch zum shyitischen Dogma bekannt haben, wenn auch nur für kurze Zeit, indem er bald wieder Sonnite ward**). Erst zwei Jahrhunderte später als in Persien die Dynastie der Ṣefewys den Thron bestieg, ward mit Scheich Ismâᶜyl die shyitische Lehre in der Auffassung der Zwölfer zur Staatsreligion erklärt und gegen die Sonniten allenthalben eine grausame Verfolgung eingeleitet. Der Osmanensultan Selym als Vertreter der sonnitischen Dogmen antwortete hierauf durch Niedermetzelung aller im ganzen osmanischen Reiche sich aufhaltenden Shyᶜiten, deren Zahl an 40,000 betragen haben soll (1514 Ch.)***).

Hiemit war der tiefe Riss, der vom Beginne des Islams an dessen Bekenner in zwei feindliche Lager theilte, für alle Zeiten vollzogen. Die Türken wurden im Westen die herrschende Nation des Islams, sowie die Perser im Osten; die

*) Weil: Gesch. d. Chal., III, 471. Hammer: Gesch. d. Ilchane' I, 141.

**) D'Ohson, I, 75. Hammer: Gesch. d. Ilchane, II, 182 240. Schon Ghâzân Chân hatte sich zum Islam bekannt und seine Wallfahrt zum Grabe Alys beweist, dass, wenn er auch anfangs nicht offen als Shyᶜite auftrat, er doch stark zu ihnen sich hinneigte. Ibid., 28. Er scheint zu Ende seiner Regierung ganz entschieden der shyitisch-sufischen Religionsphilosophie gehuldigt und zu der später in Persien zur Herrschaft gelangenden Sekte der Zwölfer sich bekannt zu haben. Desshalb liess er auf seine Goldmünzen die Namen der 12 Imame prägen. Ibid., II, 160.

***) Hammer: Gesch. d. osman. Reichs, I, 709.

ersten vertraten die sonnitische, orthodoxe Auffassung, die letzten die shyitische*). Aus dem bereits früher an verschiedenen Stellen Gesagten geht aber zur Genüge hervor, wie weit sich beide von dem ursprünglichen Ideale des Islams entfernt hatten. Im Geistesleben der Menschen ist eben alles im steten Werden und Vergehen begriffen und nichts bleibt unveränderlich. Von Geschlecht zu Geschlecht entwickeln sich neue Ideen, neue Geistesströmungen und selbst die Religionen, die doch vermöge der ihnen innewohnenden Stabilität unerschüttert und unverändert stehen bleiben sollten, wie ein Granitfels in der Brandung, werden allmälig in ihren Formen umgestaltet und selbst in ihrer Grundlage unterwühlt, bis sie entweder durch eine dem Zeitgeiste entsprechende neue Umgestaltung wieder für lange festen Halt gewinnen, oder niederstürzen, um einer lebenskräftigeren Schöpfung Platz zu machen. Welcher von diesen zwei Fällen dem Islam beschieden sei, dies ist bei der gegenwärtigen Lage der Dinge eine für menschliche Berechnung unlösbare Frage. Manche Anzeichen lassen aber hoffen, dass eine zeitgemässe Reform schon in diesem Augenblicke sich vollzieht.

IX. Chalifat und Imamat.

Mit dem Regierungsantritte Moʿâwijahs beginnt für die innere Entwickelung des Chalifates eine neue überaus folgenreiche Epoche. Das Chalifat, welches unter den ersten zwei Chalifen rein patriarchalisch war, indem die religiöse Seite desselben auf das entschiedenste vorherrschte, war während Osmâns Regierung in eine Umwandlung getreten, deren Folge der grosse Bürgerkrieg war. Indem Moʿâwijah über alle seine Gegner siegte, war der allmälige Uebergang des Chalifates in eine weltliche Herrschaft angebahnt.

*) Doch blieben auch die osttürkischen Stämme Sonniten und bekennen sich grösstentheils zur Sekte der Hanafiten.

Moʿâwijah hatte während seiner langwierigen Kämpfe um die Herrschaft seine verlässlichste Stütze in den Syrern gefunden; er blieb desshalb auch nach seinem Siege ihnen treu und Damascus ward so zur Hauptstadt des Chalifenreiches, — Medyna, das bisher die Metropole des Islams war, sank zu einer politisch bedeutungslosen Provinzialstadt herab. Der Schwerpunkt der arabischen Herrschaft war hiemit verrückt. Zwar geberdete sich der neue Chalife ebensowol als geistliches wie als weltliches Oberhaupt der Moslimen, er entschied als oberster Richter in religiösen und weltlichen Streitsachen, wie seine Vorgänger, er predigte in der Moschee und präsidirte bei dem Gottesdienste wie sie; aber anderseits waltete er als weltlicher Potentat. Er schloss mit dem Kaiser von Byzanz — was im Islam bisher unerhört war — einen demüthigenden Frieden gegen Entrichtung von Tribut, um sich den Rücken zu decken und seine volle Kraft gegen Aly wenden zu können*); er soll endlich den bezeichnenden Ausspruch gethan haben: Ich bin der erste König (im Islam)**).

Moʿâwijah verfügte nach Gutdünken über das Staatseinkommen und verschenkte an ʿAmr Ibn ʿÂṣy den ganzen Steuerertrag Aegyptens***); er brach zuerst das von Omar so streng aufrecht erhaltene Regierungsprincip, dass kein Moslim im eroberten Lande Grundbesitz erwerben könne und er liess sich nicht nur selbst mit ausgedehnten Ländereien in Syrien belehnen, sondern beschenkte auch seine Anhänger und Stammverwandten damit und dies natürlich auf Staatsunkosten oder, wie die Araber sagen würden, aus dem gemeinsamen Schatze der Moslimen†).

*) Masʿudy IV, 350. Abulfarag: Hist. Dynast., p. 194 sagt: Er hielt der erste die Predigt vor dem allgemeinen Gebete, weil er besorgte, dass das Volk sich sonst zerstreue, bevor er das vorgetragen hätte, was er sagen wollte.

**) Mowaṭṭa' II, 106.

***) Maḳryzy: Chiṭaṭ, II, 337, er hatte aber hievon die Administration und den Sold der Truppen zu bezahlen.

†) Ibn ʿAsâkir sagt fol. 97: Verschiedene Koraishiten und an-

Nichts aber war geeignet mehr die socialen Zustände zu verändern, als eben diese Verfügungen über den Grundbesitz. Sobald der erste Schritt gethan war, ergab sich das Weitere von selbst. Moʿâwijah verfügte zwar über die herrenlosen Ländereien, mit welchen ihn schon Osmân belehnt hatte, in der Art, dass er sie für seinen Todesfall zu einer Stiftung machte zu Gunsten seiner Familienmitglieder und (nebenbei) der Moslimen im allgemeinen; aber seine Anhänger, die sich auch mit Gründen hatten belehnen lassen, behielten diese für sich und machten keine Stiftungen daraus. Als endlich alle herrenlosen Ländereien vergeben waren, griff man zu anderen Mitteln. Der Chalife Abd almalik nämlich gestattete, dass solche Gründe, welche im Besitze der Rajahs sich befanden, deren Eigenthümer aber ausgestorben waren, an Moslimen verliehen werden durften, wogegen diese Gründe aufhörten, grundsteuerpflichtig zu sein und nur mehr den Zehent zu entrichten hatten. Als nun auch alle Ländereien dieser Kategorie vergeben waren und noch immer von Seiten vieler Moslimen das Ansuchen um Belehnung mit Grundbesitz gestellt ward, ging man weiter in den Zugeständnissen und Abdalmalik sowol als Walyd gestatteten den Moslimen, Grundstücke von den Rajahs durch Ankauf zu erwerben. Der Kaufpreis ging als Bezahlung der von den Rajahs rückständigen Grundsteuern in den Staatsschatz und die Grundsteuer solcher in mohammedanischen Besitz übergegangener Gründe ward gestrichen und davon nur mehr der Zehent entrichtet. So kam eine grosse Menge von Grundstücken in mohammedanischen Besitz. Der ebenso schwache als bigotte Chalife Omar Ibn Abd alʿazyz, den die späteren Araber übermässig preisen, machte einen nutzlosen Versuch, diese allmälig vor sich gehende Uebertragung alles Grundeigenthums aus

dere edle Araber (ashrâf) baten Moʿâwijah, dass er sie mit jenen Gründen belehne, die Osmân ihm nicht verliehen hatte. Moʿâwijah erfüllte ihre Bitte und so kamen sie in den Besitz von Grundstücken, die sie nun verkauften und vererbten.

dem Besitze der Rajahs in den der Moslimen zu verhindern, er annullirte alle Verkäufe, die ohne Genehmigung der Behörde abgeschlossen worden waren, und erliess ein Edict, dass jeder Verkauf von Grund und Boden nach dem Jahre 100 H. ungiltig sein solle. Aber auch diese Verordnung blieb ohne Erfolg*). Es vollzog sich also seit Moʿâwijahs Regierungsantritt eine äusserst folgenreiche sociale Umgestaltung im Schoosse des Chalifates. Die arabischen Eroberer wandelten sich nach und nach in Grundbesitzer und Landbebauer um. Sie hatten zuerst eine Kriegerkaste gebildet, für welche die Rajahs das Land bebauen mussten. Jetzt wurden sie wenigstens zum Theil an den Boden gefesselt und die zu militärischen Zwecken verwendbare flottante arabische Bevölkerung nahm sicher in eben demselben Verhältnisse ab, als sie Grundbesitz erlangte. So erklären sich wol am besten die Bestrebungen verschiedener Herrscher, die Uebertragung des Grundbesitzes von den Rajahs an Moslimen nach Möglichkeit zu verhindern. Auch finanzielle Motive kamen hiebei in Betracht; denn während die Rajahs von ihren Ländereien die beträchtliche Grundsteuer zahlen mussten, wurde von den in das Eigenthum von Moslimen übergegangenen Gründen nur mehr der Zehent eingehoben.

In die Zeit der Omajjaden fällt auch eine andere wichtige Einrichtung, nämlich die Belehnung ganzer arabischer Stämme mit dem Ertrage gewisser Landstriche. Es war dies die Fortbildung des schon unter Omar eingeführten Systems der Militärstationen (agnâd, amṣâr). Die arabischen Heere waren nicht nach Regimentern, sondern nach Stämmen eingetheilt, welche aus der Staatskasse feste Gehalte erhielten, nebst dem Antheil an der Kriegsbeute. Sobald unter den Omajjaden

*) Die weiteren Phasen dieses socialen Processes, welchen Ibn ʿAsâkir (fol. 97, 98), dem ich obige Notizen entnehme, sehr umständlich erzählt, gehören nicht hieher. Ich werde diese wichtige Stelle im arabischen Text in der Zeitschrift der D. M. G. gelegentlich herausgeben.

das System der Belehnung mit Grundbesitz zum Durchbruch gekommen war, wurden nun auch die in den verschiedenen Militärcantonnements vertheilten Stämme mit jenen Ländereien belehnt, wo sie ihre Standplätze hatten und zwar wol nur in der Art, dass sie statt der Löhnung aus der Staatskasse die Grundsteuer von den die Gründe bebauenden Rajahs für sich einhoben und ausserdem von den letzteren auch die Naturallieferungen erhielten, deren sie zur eigenen Verpflegung wie für ihre Reitthiere bedürftig waren. Hingegen mussten sie jedem Aufgebote des Chalifen zum Kriege Folge leisten. Dasselbe System wurde von den Omajjaden, als sie nach der Schlacht von Wâdy Sabū in grosser Anzahl (an 12000 Mann) nach Spanien sich begaben und später daselbst ein omajjadisches Chalifat gründeten, dorthin übertragen und zwar ganz in derselben Weise, wie es in Syrien üblich war. Da wir hierüber verlässliche Nachrichten besitzen, so können wir uns mit Hilfe der Berichte über die Militärorganisation in Spanien eine ziemlich genaue Vorstellung der arabischen Militäreinrichtungen in Syrien machen. Die omajjadischen Truppen in Spanien waren nach dem Vorbilde ihres Mutterlandes Syrien in vier Legionen (gond) eingetheilt, welche nach dem Militärdistricte, dem ihre Vorfahren angehört hatten, die Namen: Legion von Damascus (gond Dimashḳ), Legion von Emessa (gond Ḥimṣ), von Chalcis (gond Ḳinnasryn) und Legion von Palästina (gond Filisṭyn) führten. Die erste Legion hatte ihre Ländereien im Gebiete von Elvira, die zweite im Gebiete von Sevilla, die dritte in jenem von Jaen und die vierte im District von Sidonia*).

Diese Einrichtung hielt sich durch lange Zeit in Spanien. Erst der Sultan Manṣur (Ibn Aby ʿÂmir) versuchte eine Aen-

*) Dozy: Ibn ʿAḏâry, II, 260. Die christliche Landbevölkerung dieser Districte musste den Truppen ein Drittel der Erndte abliefern. Dozy: Hist. des Musulmans d'Espagne, I, 268.

derung des Systems, aber ohne Erfolg*). Ein spanischer Gelehrter giebt uns hierüber lehrreiche Mittheilungen. „Ich vernahm", sagt er, „von mehreren spanischen Scheichen, deren einige selbst den Gondtruppen angehörten, dass die Moslimen so lange siegreich waren, als das Land unter die Legionen vertheilt war; denn die Truppen bearbeiteten das Land und unterstützten die Bauern, auf deren Wohlergehen sie eben so sehr acht hatten, wie der Sklavenhändler auf das Befinden seiner Sklaven. Auf diese Art blühte das Land und brachte alles in Ueberfluss hervor. Die Legionen hatten von allem die Fülle, sowol von Reitthieren als Waffen. So blieb es, bis Manṣur zu Ende seiner Regierung den Truppen wieder, wie es früher üblich war, Monatsgehalte anwies und die Steuern durch seine Steuersammler direct von den Bauern einheben liess. Diese aber saugten die Steuerzahler aus, unterschlugen die Gelder und ruinirten das Volk, das zum Theil auswanderte. So nahm die Cultur ab und es verminderte sich der Steuerertrag; aber die Legionen verloren ihre frühere Stärke, der Feind ward mächtiger und eroberte viele Länder des Islams. So blieben die Dinge, bis die Almoraviden (Molattamun) Spanien eroberten und die alte Lehenseinrichtung wieder herstellten**).

In Syrien entstanden aus der Belehnung von einzelnen Truppenkörpern mit dem Einkommen gewisser Landstriche schon früh förmliche Militärcolonien. Namentlich in den Grenzdistricten gegen Norden, von wo stets Einfälle der Griechen zu besorgen waren, siedelte man an festen Punkten Truppenabtheilungen an, deren Pflicht es war, die Grenze gegen feindliche Einfälle zu schützen***). Bald begann man

*) Ueber Ibn Aby ʿÂmir lese man Dozy: Hist. des Musulmans d'Espagne, III, 171 ff. p. 181, 187. —

**) Ṭorṭushy: Sirâg almoluk, fol. 122, Cap. 47. Ueber Ṭorṭushy vgl. Journal asiat. 1861, vol. XVII, p. 147.

***) So nach Balâḏory in Ḳuris (Cyrrus) bei Antiochien. Vgl. Kremer: Beiträge zur Geographie des nördlichen Syriens, p. 12 (in

sogar aus fremden Volksstämmen solche Colonien zu bilden. So ist es ziemlich sicher, dass der letzte omajjadische Chalife an der Nordgrenze Syriens slavische Volksstämme angesiedelt habe, eine Nachricht, die von den byzantinischen Chronisten bestätigt wird*). Der Chalife Mo'taṣim versetzte nach Balâḏorys Angabe eine Colonie von Zotten, einer indischen Völkerschaft, die sich des Marschlandes von Bassora bemächtigt hatte, nach Maṣyṣah in Kleinasien und Hârun Rashyd hatte schon früher Colonisten aus Chorasan in Anazarba angesiedelt**), und in Ḥadiṯ eine Militärcolonie errichtet, sowie auch das Bergschloss Hârunijjah erbaut.

Der zweite Chalife aus der Dynastie der Abbasiden schon hatte in Malatia eine Militärcolonie von 4000 Mann angelegt und baute die Feste Ḳaludijjah (Claudia)***).

Auf diese Art wirkten verschiedene Chalifen zur Befestigung und Sicherung der Nordgrenze Syriens.

Aus diesem allem können wir ersehen, dass die Verhältnisse sich bedeutend geändert haben mussten. Die Araber hatten nach ihren ungeheuren Eroberungszügen die Grenze erreicht, über die sie vorläufig nicht weiter sich ausdehnen konnten. Man begann auf Vertheidigung des eroberten Landes zu denken. Die Stämme, welche in ihrer Verbindung die ersten moslimischen Heere bildeten, und ganz Syrien, Aegypten, Irak und Persien mit ihren Horden überflutheten, hatten sich allmälig in den üppigen Ländereien der eroberten Provinzen niedergelassen oder die grossen Städte bevölkert und

den Denkschriften der Wiener Akademie III. Band). So stationirte Mo'âwijah eine Truppenabtheilung in Mar'ash (p. 21), eine andere in Malatia.

*) Beiträge etc. p. 12 des Sonderabdruckes.

**) Beiträge etc. p. 20. Ich citire Balâdory nicht nach de Goejes Ausgabe, die ich nicht besitze, sondern nach den Auszügen, in des Ibn Shiḥnah Geschichte von Aleppo, betitelt: Addorr almontachab min tarych Ḥalab.

***) Abulfarag: Hist. Dyn. p. 217. Beiträge etc. p. 23.

waren dadurch, dass sie über weite Landstriche sich ausdehnten, nicht unerheblich geschwächt worden. Durch Vermischung mit den Einwohnern der eroberten Länder verloren sie die Reinheit ihrer Rasse und den altarabischen Stammgeist*). Arabien aber hatte in den ersten Eroberungskriegen so ungeheure Massen von Menschen exportirt, dass es nahezu erschöpft war und an zweihundert Jahre brauchte, bis es durch die karmatische Bewegung, die hauptsächlich von Ostarabien ausging, einen neuen Beweis seiner unverwüstlichen Volkskraft geben konnte.

Während früher zur Zeit der ersten Eroberungskriege es nur eines Aufrufs an die Stämme bedurfte, um dem Heere die erforderlichen Verstärkungen zuzuführen, musste schon Ḥaggâg zur Androhung der Todesstrafe sich entschliessen, um die Stadtbewohner von Kufa zu zwingen, Kriegsdienste zu leisten**).

Mit dem Falle der Dynastie der Omajjaden hörten diese Uebelstände keinesweges auf, sondern entwickelten sich unbehindert fort. Die ʿAbbasiden, welche ihnen in der Herrschaft folgten, stützten sich zuerst vorzüglich auf die durch den grossen Feldherrn Abu Moslim für sie gewonnene Bevölkerung und die Truppen von Chorasan, und mit der Thronbesteigung der Abbasiden gewann thatsächlich das persische Element die Oberhand über das arabische. Schon unter Ma'mun trat dieses Verhältniss auf das klarste hervor und unter seinen Nachfolgern begann die Truppe fremder Söldlinge, meist türkischen Ursprungs, mit welchen sich die Chalifen von nun an umgaben, einen immer grösseren Einfluss zu gewinnen. Der militärische Geist der arabischen Stadt- und Landbevölkerung war im Erlöschen begriffen und die Beduinen waren nicht mehr von denselben Ideen beherrscht, wie früher. In fremden Soldtruppen suchten desshalb von nun an die

*) Ibn Khaldoun: Prolégomènes, I, 272, 273.

**) Weil: Gesch. d. Chal. I, 432. Kâmil ed. Wright, p. 216.

Chalifen, wie die meisten anderen orientalischen Machthaber, ihre Hauptstütze. Hieraus entstand ein Prätorianerregiment, welches die Autorität des Chalifen zum Schatten machte.

Die religiöse Begeisterung des ersten Jahrhunderts, welche alle arabischen Stämme in eine grosse Familie verschmelzt hatte, verlor sich bald, und je mehr fremde Völker sich zum Islam bekehrten, desto mehr hörte das Chalifat auf, einen arabischen Charakter zu besitzen. Verschiedene in ihren Ideen und Traditionen sich fremde Nationen fanden sich im Schoosse des Islams vereinigt und es entwickelte sich zwischen ihnen eine Rivalität, die das Nationalgefühl wach rief und diese mächtige Idee trat von nun an höchst wirkungsvoll auf. Die Nationalitätsidee erwies sich stärker als die Bande der gemeinsamen Religion und schlug die erste Bresche in den stolzen Bau des Chalifates. Im Osten waren es die Perser, im Westen die Berberen, die das lästige Joch der arabischen Herrschaft abzuschütteln versuchten und in der That schon ziemlich bald selbstständige Dynastien begründeten.

Die Macht des Chalifates beruhte auf dem Nationalgefühl des arabischen Volkes; als dieses seine ursprüngliche Kraft eingebüsst hatte und die Chalifen sich dem Schutze fremder Lanzenknechte anvertrauen mussten, verblich auch schnell der Glanz des Thrones*).

Die ersten Chalifen hatten nur dadurch, dass sie auf das Beduinenelement sich stützen konnten, und dasselbe ihren Zwecken dienstbar zu machen wussten, so grosse Eroberungen gemacht und in so wenig Jahren ein so kolossales Reich gegründet. Die Eroberungssucht und die Beutegier der Wüstenstämme wussten sie geschickt zu benutzen und der Nimbus der neuen Religion machte es möglich, diese rohen Stämme unter eine oberste Leitung zu bringen und ihrem Anprall die gewünschte Richtung zu geben. Diesen Zusammenhang unterbrach zuerst der grosse Bürgerkrieg, wo

*) Prolég. d'Ibn Khaldoun, I, 423, 424.

die Stämme so lange gegen einander kämpften, bis sie gegenseitig des Blutvergiessens müde waren. Unterdessen entstanden bei fortschreitender Culturentwicklung des Chalifates und mit Ausbildung seiner staatlichen Organisation Zustände, die dem Beduinensinn durchaus nicht behagen konnten. Es entstanden stabile Heerlager, viele Stämme siedelten sich in den grossen Städten oder eroberten Landstrichen an und so bildete sich eine sesshafte arabische Bevölkerung, die allmälig mehr und mehr sich dem Beduinenleben entfremdete. Auf das stehende Heer und die Städtebevölkerung stützte sich aber die Regierung, die Beduinenstämme hörten auf das herrschende Element des Reiches zu sein, Beute gab es wenig mehr zu machen, seit die reichsten Länder des persischen und römischen Reiches erobert waren. Der altarabische Unabhängigkeitssinn der Beduinenstämme kam wieder zum vollen Durchbruche, allmälig zogen sie sich in die Einsamkeit ihrer Wüsten zurück und verfielen in dasselbe Räuber- und Hirtenleben, das sie schon vor Mohammed geführt hatten und das allen Nomadenvölkern gemeinsam, nirgends aber fester eingewurzelt ist, als bei den Arabern. Die arabische Nation spaltete sich also in zwei Theile, der eine bewohnte die Städte bebaute Strecken der eroberten Ländereien und diente im Chalifenheere und auf diesem beruhte fortan die Kraft des Chalifates; der andere Theil zog sich in die Wüste zurück und kümmerte sich weder um den Chalifen, noch um den Islam, sondern brach nur manchmal plündernd und verheerend in die Culturländer herein, bald für den Chalifen, bald gegen ihn fechtend, und diese mit der inneren Zerrüttung des Reiches sich öfters wiederholenden Raubzüge trugen mehr als alles andere zum Verfalle der Cultur und zum Sturze des Chalifenreiches bei.

So fanden die Karmaten bei ihren verheerenden Raubzügen vorzüglich von Seite der Wüstenstämme Schutz und Unterstützung*). Eine der gewaltigsten Erhebungen fand von

*) Weil: Gesch. d. Chal., II, 509, 527.

den Beduinenstämmen von Negd und Centralarabien gegen die Herrschaft des Chalifen Wâṯiḳ (um 230 H. 844—45 Ch.) statt. An der Spitze des Aufstandes befanden sich die beiden altarabischen Stämme Solaim und Fazârah, denen sich viele andere nordarabische Stämme anschlossen. Sie plünderten die Dörfer um Medyna, drangen selbst in die Stadt ein und nur nach mehrjährigen Kämpfen gelang es die aufrührerischen Stämme wol nicht zur Unterwerfung, aber doch wenigstens zur Ruhe zu zwingen*). Im nördlichen Euphratgebiet hausten die ʿAnazah-Beduinen in vollster Unabhängigkeit, damals, wie noch jetzt bei jeder Gelegenheit Raubzüge ins Culturland unternehmend, im südlichen Euphratland und in dem reichbewässerten Uferstriche des Tigris sass damals, wie jetzt, der mächtige Montafiḳ-Stamm, der unter dem Chalifen Mostarshid Bassora plünderte**).

Eine viel grössere Beduinenbewegung erfolgte im fünften Jahrhundert nach Mohammed von Aegypten aus in westlicher Richtung, und Afrika, bisher noch immer eines der reichsten und blühendsten Länder des Islams, ward hiedurch gänzlich verwüstet. In der östlich an das reiche Stromgebiet des Nils grenzenden Wüste, welche durch die Landenge von Suez mit dem arabischen Stammlande zusammenhängt, hatten sich schon seit den frühesten Zeiten, ganz besonders aber seit der arabischen Eroberung Aegyptens beträchtliche Massen von arabischen Nomaden angesiedelt, die, durch die Nähe des üppigen Nilgebietes angezogen, sich dort in immer grösserer Zahl sammelten und vorzüglich von der Viehzucht lebend, den Kara-

*) Vgl. Ibn Aṯyr VII, p. 8, 12, 18.

**) Weil: Gesch. d. Chalifen, III, 221. Ibn Aṯyr, X, 430. Vgl. über den Montafiḳ-Stamm und den mit ihm verwandten Stamm Banu Lâm den Bericht über meine wissenschaftliche Thätigkeit in Aleppo, im Aprilheft 1850 der Sitzungsberichte der philos.-histor. Classe der Akademie der Wissenschaften in Wien. Ueber die Raubzüge der Beduinen giebt Ibn Aṯyr viele Beispiele; ich verweise nur auf die Stellen X, 121, 147, 283, XI, 182, XII, 52.

wanenverkehr vermittelten, theilweise aber auch Culturstriche besetzten und Ackerbau trieben, ohne jedoch auf ihre Beduinensitten zu verzichten, wie dies noch jetzt bei den in Aegypten angesiedelten Beduinenstämmen beobachtet werden kann. Doch gestattete die ägyptische Regierung diesen arabischen Beduinen nie den Nil zu überschreiten und auf der westlichen Seite sich niederzulassen. Unter dem fatimidischen Chalifen Mostanṣir aber setzten diese ägyptisch-arabischen Beduinen über den Nil und drangen gegen Westen vor*). Es soll von Seiten der damaligen ägyptischen Regierung diese Bewegung, die bald den Charakter einer Völkerwanderung annahm, eingeleitet und befördert worden sein**), als ihre afrikanischen Statthalter den Gehorsam aufgesagt hatten. Wie dem immer sei, die Beduinenhorden ergossen sich wie ein reissender Strom über die zu jener Zeit noch reichen und blühenden Gestadeländer Nordafrikas; sie vernichteten die ihnen entgegengestellten Heere der eingeborenen Fürsten, namentlich des Herrschers über Ḳairawân, Moʿizz Ibn Bâdys***). Unermessliche Beute fiel in die Hände der Sieger, die nun das ganze Land plündernd und raubend überzogen. Sie eroberten, wie Leo Africanus berichtet, Tripolis und plünderten diese reiche Stadt, dann Ḳâbis und schliesslich Ḳairawân (449 H. 1057 Ch.) und verdrängten allmälig einen Theil der eingebornen Bevölkerung dieser Gegenden nach Süden†). Die schönsten und fruchtbarsten Landstriche Afrikas kamen in den Besitz der arabischen Horden, die von nun an auch in die politischen

*) Nach Ibn Aṯyr IX, 387 im Jahre 442 H. (1050 Ch.)

**) Dozy: I. ʿAḏâry, I, 300.

***) Ibidem, I, 302.

†) Barth: Wanderungen und Entdeckungen u. s. w. I, 245. Leo Africanus sagt von den Beduinen: Mà quando la loro generazione entrò nell' Africa, allora con guerra scacciò di là i Numidi e ella si rimase ad abitare nei diserti vicini ai paesi dei datteri e i Numidi andarono a fare le loro abitazioni nei diserti che sono propinqui alla Terra negra.

Verhältnisse dieser Länder entscheidend eingriffen, indem sie bald für den einen, bald für den anderen der kleinen Dynasten Partei nahmen. Der grosse Geschichtschreiber Ibn Chaldun sagt daher mit vollem Recht: „Aber jetzt, ich meine zu Ende des achten Jahrhunderts H. ist der Zustand von Westafrika, wie wir sehen, gänzlich verändert: die berberischen Völker, welche dieses Land seit den ältesten Zeiten bewohnen, sind durch die arabischen Beduinenstämme verdrängt worden, die im fünften Jahrhundert H. das Land überschwemmten und durch ihre Zahl und Stärke die eingeborne Bevölkerung unterjochten, ihr einen grossen Theil ihrer Ländereien entrissen und den Genuss der in ihrem Besitze verbleibenden mit ihnen theilten. Eine grosse Pest verheerte ausserdem in der Mitte des achten Jahrhunderts H. die Länder des Ostens und des Westens, raffte einen grossen Theil der Bevölkerung hinweg und zerstörte die Cultur“.

Die Verwüstungen der Beduinen, die Ibn Chaldun vor seinen Augen hatte, erfüllten ihn mit Betrübniss, und mit echt philosophischem Sinne entwickelt er, auf diese Erfahrungen sich berufend, seine Theorie, dass das Nomadenelement allenthalben, wo es auftritt, nur zerstörend wirkt, nirgends aber Staaten gründen und die Cultur fördern kann. Mit dem tiefen Ernst eines Tacitus entwirft er das grossartigste Bild des damaligen allgemeinen Verfalls der islamischen Länder. „Betrachtet“, so spricht er, „alle Länder, welche die arabischen Beduinen seit den ältesten Zeiten erobert haben; die Cultur ist ebenso dahin geschwunden, wie die Bevölkerung, und der Boden selbst scheint seine Natur gewechselt zu haben. In Jemen sind mit Ausnahme einiger Städte alle grossen Sammelplätze der Bevölkerung verödet; dasselbe ist im arabischen Irak der Fall. All die herrlichen Bauten, womit die Perser es geschmückt hatten, sind verschwunden. In unserem Zeitalter ist Syrien vernichtet, Afrika und der Westen leiden noch an den Verheerungen der Beduinen. Im fünften Jahrhundert (H.) brachen die Nomadenstämme Hilâl und Solaim herein und seit drei Jahrhunderten haben sie nicht aufgehört

das Land zu verwüsten, so dass die Zerstörung und Verödung noch jetzt daselbst herrschen. Vor diesem Einbruche war das ganze Gebiet, welches vom Negerland bis zum Mittelmeer sich ausdehnt, reich bevölkert: dies beweisen die Ueberreste alter Civilisation, die Trümmer von Denkmälern und Gebäuden, die Reste von zahlreichen Städten und Weilern". —

Im Osten des islamischen Reiches zeigten sich ähnliche Jammerbilder. Einem Naturgesetze folgend, das sich vielfach in der Geschichte wiederholt, drängen nördliche Völker nach Süden. Die alten Kämpfe zwischen Iran und Turan beruhten auf diesem Herabdrängen der tatarischen Völker Hochasiens gegen die persische und indische Grenze. Dasselbe wiederholt sich jetzt in dem langsamen, aber ununterbrochenen Vorrücken der russischen Macht aus Centralasien nach dem Süden.

So fand auch in der Zeit zwischen der Mitte des vierten und dem Anfange des fünften Jahrhunderts H. eine Völkerbewegung türkischer Stämme statt*); die Ghozzen (Ghuzen) drangen schon zu Ende des neunten Jahrhunderts Ch. nach Westen vor und unterwarfen sich die türkischen Stämme der Kipdschaken, die zwischen der Wolga und dem Dniepr sassen. Ungefähr um 960 Ch. nahm ein türkischer Häuptling, Tschanak oder Kara-Chân genannt, mit 2000 Familien den Islam an, zog gegen Westen und liess sich am östlichen Ufer des caspischen Meeres nieder. Einzelne Stämme drangen noch weiter vor und siedelten sich in Aḏerbygân, Armenien und Kleinasien an, wo sie den Namen der Turkomanen erhielten**). Andere Stämme der Ghozzen brachen in Chorasan ein, zersplitterten sich dort in verschiedene Horden, die theilweise

*) Vgl. Ibn Aṯyr IX, 68, 209, 266 ff. 365.

**) Hammer: Gesch. d. osman. Reichs, I, 37, 38; dann: Gemäldesaal V, 2, 3. Ein weiterer Einbruch türkischer Stämme (Ghozz) erfolgte im Jahre 1153 Ch. (548 H.), wo Sultan Singâr gefangen genommen ward und die Ghozzen nun über vier Jahre lang Chorasan verwüsteten. Hammer: Gemäldesaal V, 117, 118.

tief ins mohammedanische Gebiet vorrückten bis Isfahan, Marâghah, Mosul*). Fast gleichzeitig mit Kara-Chan wanderte der später unter dem Namen der Seldschuken berühmte türkische Stamm in Folge eines Zwistes mit den chinesischen Behörden aus dem östlichen Turkestan fort und siedelte sich im Gebiete von Bochara an. Nicht ganz hundert Jahre nachher zogen sie nach Chorasan, eroberten dieses Land und Toghrilbeg, ein Enkel Seldschuks, bemächtigte sich der Städte Nyshâbur und Merw, und kaum hatte er hier festen Fuss gefasst, so drang er erobernd in Persien, Kleinasien und Irak vor, stürzte die Macht der Bujiden, der Protectoren der Chalifen, und liess sich von ihnen zum Amyr alomarâ (Majordomus) und Reichsverweser ernennen**).

Diese Einwanderung der türkischen Stämme und ihre ununterbrochenen Kriegs- und Beutezüge verwüsteten die Länder des Ostens. Hiezu kamen noch fortwährende Einbrüche der Griechen und Armenier in die syrischen und mesopotamischen Grenzdistricte, sowie Raubzüge der rohen, aber kriegstüchtigen Bewohner des Kaukasusgebietes, der Georgier, Chazaren und der Kipdschaken***).

Der Boden des Chalifenreiches erdröhnte unter dem Hufschlag dieser hereinbrechenden Reiterhorden, die in Persien und Kleinasien, im nördlichen Mesopotamien und in Syrien sich ausbreiteten und vorerst noch dem religiösen Nimbus der Chalifen mit abergläubischer Ehrfurcht sich beugten.

Das arabische Volk aber, aus dem das Chalifat emporgewachsen war, trat hiedurch immer mehr zurück und den Chalifen erübrigte nichts, als mit den kühnen Eindringlingen zu pactiren.

*) Abulfarag: Hist. Dynast., p. 337.

**) Hammer: Gesch. d. osman. Reiches, I, 39. Ueber die späteren Einbrüche vergleiche man Ibn Atyr XI, 53, 116, 138, 152 u. a. a. O.

***) Abulfarag: Hist. Dynast., p. 377, 431.

Nächst diesem grossen historischen Process, welcher das Chalifat allmälig unterwühlte, wirkten aber auch andere Umstände zu dessen endlichem Sturze mit. In erster Reihe ist hier der Mangel einer bestimmten Thronfolgeordnung sowie die Unbestimmtheit der öffentlichen Meinung über die wichtigsten staatsrechtlichen Grundsätze anzuführen.

Ueber die Thronfolge hielt man wol schon von Anfang her den Gedanken fest, dass der Thronfolger der herrschenden Familie angehören müsse; aber die altarabische Senioratsidee lag in stetem Kampfe mit der natürlich am häufigsten angestrebten directen Vererbung von Vater auf Sohn. Die erste Idee beherrschte die ersten Jahrhunderte des Chalifates, die zweite kam später zur Geltung. Die folgende Tabelle liefert hiefür den übersichtlichen Beweis:

Name des Chalifen.	Nachfolger.	
	Sohn.	Bruder oder anderer Verwandter.
Abu Bakr.		Omar.
Omar.		Osmân.
Osmân.		Aly.
Aly.		Moʿâwijah.
Moʿâwijah.	Jazyd.	
Jazyd.	Moʿâwijah II.	
Moʿâwijah II.		Marwân I.
Marwân I.	Abd almalik.	
Abd almalik.	Walyd.	
Walyd.		Solaimân.
Solaimân.		OmarI. Abd alʿazyz
OmarI. Abd alʿazyz		Jazyd II.
Jazyd II.		Hishâm.
Hishâm.		Walyd II.
Walyd II.		Jazyd III.
Jazyd III.		Ibrâhym.
Ibrâhym.		Marwân II.

Name des Chalifen.	Nachfolger.	
	Sohn.	Bruder oder anderer Verwandter.
Marwân II.		Saffâḥ.
Saffâḥ.		Manṣur.
Manṣur.	Mahdy.	
Mahdy.	Hâdy.	
Hâdy.		Hârun Rashyd.
Hârun Rashyd.	Amyn.	
Amyn.		Ma'mun.
Ma'mun.		Moʿtaṣim.
Moʿtaṣim.	Wâṯiḳ.	
Wâṯiḳ.		Motawakkil.
Motawakkil.	Montaṣir.	
Montaṣir.		Mostaʿyn.
Mostaʿyn.		Moʿtazz.
Moʿtazz.		Mohtady.
Mohtady.		Moʿtamid.
Moʿtamid.		Moʿtaḍid.
Moʿtaḍid.	Moktafy I.	
Moktafy I.		Moḳtadir.
Moḳtadir.		Ḳâhir.
Ḳâhir.		Râḍy.
Râḍy.		Mottaḳy.
Mottaḳy.		Mostakfy.
Mostakfy.		Moṭyʿ.
Moṭyʿ.		Ṭâïʿ.
Ṭâïʿ.		Ḳâdir.
Ḳâdir.	Ḳâïm.	
Ḳâïm.		Moḳtady.
Moḳtady.	Mostaẓhir.	
Mostaẓhir.	Mostarshid.	
Mostarshid.	Rashyd.	
Rashyd.		Moḳtafy II.

Name des Chalifen.	Nachfolger.	
	Sohn.	Bruder oder anderer Verwandter.
Moktafy II.	Mostangid.	
Mostangid.	Mostady'.	
Mostady'.	Nâṣir.	
Nâṣir.	Zâhir.	
Zâhir.	Mostanṣir.	
Mostanṣir.	Mostaʿṣim.	

Wir ersehen hieraus, dass in den beiden ersten Chalifenreihen von 18 Herrschern nur vier ihren Söhnen den Thron hinterliessen. Bei den Abbasiden stellt sich das Verhältniss etwas günstiger, wenngleich von den 24 ersten Chalifen nur sechs ihre Söhne zu Nachfolgern hatten.

Nicht wenig wurde jedoch die Thronfolge von einer anderen Idee beeinflusst, die auf die Entstehung des Islams zurückreicht und tief begründet ist in dem altarabischen Freiheitssinne. Es schien nämlich den Arabern nie das Erbrecht allein ein hinreichender Rechtstitel zur Erlangung der Würde eines geistlichen und weltlichen Staatsoberhauptes; sie betrachteten stets als ebenso unumgänglich nothwendig die freie Wahl und die Anerkennung des Thronfolgers von Seiten der Gesammtheit der Moslimen. Mit dem legitimen Rechtstitel der Erbfolge paarte sich also als demokratisches Element die Wahl durch das Volk. Eine unabsehbare Reihe von Bürgerkriegen, Volksaufständen, Familienzwisten und blutigen Palastverschwörungen war die Folge des Gegensatzes dieser grundsätzlich verschiedenen, die Thronfolge bestimmenden Factoren und durch die ganze Zeit des Bestandes der Chalifenherrschaft zieht sich eine ununterbrochene Kette von hieraus entspringenden Kämpfen. Im Osmanenreich, der modernen Fortsetzung des altarabischen Chalifates, wirken einzelne dieser alten Ideen noch jetzt fort; so die Senioratsidee, welche in der Türkei zu einem förmlichen Thronfolgegesetz geworden ist, laut dessen

nicht der Sohn des jeweiligen Sultans, sondern dessen Bruder der legitime Thronerbe ist*). Erst unserem Jahrhundert scheint es vorbehalten zu sein, das Erlöschen dieser altasiatischen Idee zu erleben. Denn indem der Sultan Abd alʿazyz neuestens die directe Erbfolge in Aegypten feierlich zuliess, hat er wol daran gedacht, auch bei sich zu Hause die Nachfolge seinem Sohne zu sichern, sobald dies ohne Gefahr wird geschehen können**).

Die Wahl durch das Volk beruht auf der altarabischen Sitte, wonach die Stammeshäuptlinge aus der freien Wahl aller Mitglieder des Stammes hervorgingen. Schon gleich nach Mohammeds Tod fand eine Chalifenwahl statt, die, wie immer, nicht ohne Parteikämpfe ablief und auf Abu Bakr fiel. Damals war Medyna die Metropole des Islams und in Medyna waren es wieder die herrschenden Familien, welche die Wahl bestimmten; denn an eine Vertretung des Volkes im ganzen und grossen nach moderner Auffassung dachten die Araber nie. Die Wahl bestand darin, dass man jenem, den man als Chalifen anerkannte, den Huldigungseid leistete. Dieser Act, auf arabisch: baiʿah genannt, war von so grosser Bedeutung, dass selbst jene Chalifen, welche bei ihren Lebzeiten noch ihre Söhne zu Nachfolgern ernannten, es nie unterliessen, den-

*) Unter den ersten osmanischen Sultanen herrschte die directe Erbfolge vor und war der Brudermord selbst durch das Reichsgesetz geboten (Hammer: Gesch. d. osman. Reichs I, 582). Erst nach Ahmeds I. Tode proclamirte der Dywan mittelst Fetwâ des damaligen Muftys die Erbfolge nach dem Seniorat.

**) Auch die älteste ungarische Thronfolge war orientalisch; es folgte der Bruder und nicht der Sohn. Büdinger: Ein Buch ungarischer Geschichte. Leipzig, 1866. Die Vererbung der Häuptlingswürde auf die männlichen Nachkommen der Schwester und nicht auf die eigenen Kinder ist übrigens eine bei vielen, nicht blos asiatischen Völkern herrschende Sitte, eine offenbare Folge der Polygamie und des dadurch geschwundenen Vertrauens in die eheliche Treue der Frauen. So geht bei den Berberen die Häuptlingswürde auf den Sohn der Schwester über. Barth: Reisen und Entdeckungen etc. I. 374.

selben auch huldigen zu lassen; denn erst hiedurch erhielt die Uebertragung der Nachfolge ihre rechtliche Bestätigung. Diese Ceremonie hatte in den ältesten Zeiten einen ganz patriarchalischen Charakter; man gelobte mittelst Handschlags dem Chalifen Treue und Gehorsam*). Bei einflussreichen Personen wendete man nicht selten Zwangsmittel an, um sie zur Huldigung zu bewegen. Auch schriftlich konnte dieselbe geleistet werden. So ist uns die Abschrift eines Briefes erhalten, womit Abdallah, der Sohn des Chalifen Omar, dem fünften omajjadischen Chalifen Abd almalik huldigte. Das Schreiben lautet: Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers, an den Knecht Gottes Abd almalik, Fürsten der Gläubigen. Heil Dir! Ich preise vor Dir Allâh und ich bekenne mich Dir gegenüber zur Unterwerfung und zum Gehorsam nach Massgabe der Vorschrift (sonnah) Gottes und seines Gesandten in allem, was ich leisten kann**).

Die Wahl und Huldigung artete später in eine reine Hofceremonie aus, besonders bei den Sultanen. Schon Ibn Chaldun bemerkt hiezu, dass diese Huldigung sich immer mehr dem näherte, was am Hofe der alten persischen Grosskönige üblich war; man küsste nämlich vor dem neuen Sultan den Boden, seine Hand oder seinen Fuss***). Die Chalifen, deren Wahl zum grossen Theil von ihrer Prätorianerleibgarde abhing, mussten, wie die späteren römischen Kaiser, bei dieser Gelegenheit grosse Geldgeschenke an die Truppen machen†).

*) Ibn Khaldun: Proleg., I, 425.

**) Mowaṭṭa' IV, 220. Die Aufschrift des Briefes lautet im Text fehlerhaft: Der Knecht Gottes, Sohn des Abd almalik. Der Irrthum ist offenbar. Es ist auch von Ibn Ḥamdun in seiner Tadkirah die Formel der Huldigung erhalten worden, wie sie bei den späteren Chalifen üblich war, die Ibn Ḥamdun um so genauer kannte, als er Staatssecretär am Hofe von Bagdad war.

***) Ibn Khaldoun: Prolég., I, 425.

†) So zahlte der Chalife Ḳâïm bei seiner Wahl ein donativum von drei Millionen Dynâr, oder, den Dynâr zu 15 Francs gerech-

So lange der Sitz des Chalifates in Medyna war, und alle tonangebenden Familien dort sich aufhielten, gingen die Wahlacte der Chalifen, wenn auch nicht ohne heftige Parteikämpfe, so doch ohne grössere Erschütterung vor sich, bis Alys Wahl einen blutigen Krieg hervorrief. Anders gestaltete sich die Sache, als das Chalifat zuerst nach Damascus, dann nach Kufa, Anbâr und Bagdâd verlegt wurde. Die Bewohner von Medyna und Mekka nahmen noch immer für sich das Recht in Anspruch, den Chalifen nach ihrem Gutdünken zu wählen, und bekümmerten sich nicht um die in der hunderte von Meilen entfernten Chalifenresidenz vorgenommene Wahl. Die beiden heiligen Städte büssten schwer für diesen Irrthum; denn militärische Zwangsmassregeln von äusserster Härte nöthigten sie bald zur Unterwerfung und lieferten ihnen den Beweis, dass oft Macht mehr werth sei, als Recht. Aber eben die aus Anlass der Chalifenwahl so oft entstandenen Unruhen und ihre blutige Unterdrückung hatten zur Folge, dass man schon früh den Grundsatz aufstellte, die Bewohner der Provinzen seien verpflichtet, sich der in der Residenz vollzogenen Wahl zu fügen und dieselbe als rechtskräftig anzuerkennen.

Ein gelehrter Kenner des islamischen Staatsrechtes, Mâwardy, welcher in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts nach Mohammed schrieb, bemerkt hierüber, wie folgt: Was die zur Chalifenwahl berechtigte Masse des Volkes anbelangt, so sind in Beziehung hierauf einige Bedingungen einzuhalten:

1) Die makellose Unbescholtenheit,

2) Die nöthige Befähigung, um sicher darüber urtheilen zu können, welche Personen die erforderlichen Eigenschaften besitzen, um zum Staatsoberhaupte gewählt zu werden,

3) Die Einsicht und das Urtheil darüber, welche einzelne Person (unter jenen, die den erforderlichen Bedingungen ent-

net, 45 Millionen Franken, an die türkische Leibgarde, welches Geld er borgen musste. ʿOjun attawârych XIII, fol. 104.

sprechen) am meisten geeignet sei, die Regierung zu führen und die Leitung der Geschäfte zu übernehmen. Die Bewohner der Residenz haben hierin keinen Vorzug vor der übrigen Nation; aber doch kommt die Uebertragung der Würde des Imamats (der Souveränetät) den Bewohnern der Residenz zwar nicht vom gesetzlichen Standpunkt (sharʿan), aber wol in der allgemeinen Praxis (ʿorfan) zu, da sie am ersten den Tod des jeweiligen Imams kennen lernen und weil die zur Nachfolge im Imamat berufenen Personen sich am meisten in der Residenz aufhalten*).

Wir ersehen hieraus, dass das altarabische allgemeine Wahlrecht, wenn es auch von den Staatsrechtslehrern in der Theorie streng aufrecht erhalten blieb, sehr schnell in die Hände des Pöbels der Hauptstadt und der Soldtruppen fiel. Derjenige Theil des arabischen Volkes, welcher sich hiebei nicht beruhigen wollte, ging ins charigitische Lager über, wo die altarabischen democratischen Ideen vorherrschten und selbst die Nothwendigkeit und Nützlichkeit eines Staatsoberhauptes geleugnet ward**), oder doch die Wahl des Souveräns ganz ohne jede Beschränkung durch Erbfolge und Familienabstammung festgehalten ward, indem, wie sie sich kräftig ausdrückten, auch ein Sklave oder Bauer zum Staatsoberhaupt gewählt werden könne, wenn er nur fromm und gerecht sei.

Den Gegensatz zu diesen Ansichten bildeten die Shyiten, die Legitimisten des Islams. Zwischen beiden hielt die grosse orthodox-islamische Partei die Mitte. Sie vertraten die streng monarchische Staatsidee des Orients. Den Beweis hiefür stellten die verschiedenen Parteien jede in ihrer Weise her. So suchten die Moʿtaziliten und Zaiditen (diese sind gemässigte Shyiten) mit Vernunftgründen die Nothwendigkeit des Königthums zu erhärten. Die menschliche Gesellschaft bedarf,

*) Mâwardy ed. Enger, p. 4, 5. Ashʿary hält das Wahlrecht unbedingt fest. Shahrastâny, I, 112.

**) Mawâḳif, p. 297, 301. Prolég. d'Ibn Khaldoun, I, 389. Shahrastâny, I, 138. Abulfarag: Hist. Dynast., p. 170.

so sagten sie, einer Leitung, eines Fürsten, der Ungerechtigkeit verhindert, Streitigkeiten entscheidet, denn sonst entständen Unordnung und Auflösung, und schon ein alter Dichter singt:

Nicht taugt es, dass die Menschen sich selbst überlassen seien,
Und Häuptlinge können nicht sein, wo Tröpfe das grosse Wort führen*).

Andere bewiesen die Nothwendigkeit der Monarchie aus dem Koran und der göttlichen Offenbarung und fassten die Mission des Monarchen vorzüglich von ihrer religiösen Seite auf in seiner Eigenschaft als Hüter und Förderer der Religion und als deren obersten Repräsentanten**).

In einem wichtigen Punkte herrschte jedoch bei den Orthodoxen vollständige Uebereinstimmung, nämlich darin, dass der Chalife oder Imam (das Staatsoberhaupt) der Familie der Koraishiten, dem Stamme Mohammeds, angehören müsse und nur aus dieser Familie gewählt werden könne***).

Das Verhältniss des Staatsoberhauptes zum Volke ward als ein bilateraler Vertrag (ʿaḳd) angesehen, der nur bei gegenseitiger Einhaltung rechtskräftig fortbestände, sonst aber sich auflöse†). Die Pflichten des Staatsoberhauptes sind:

1) Die Religion in ihrer ursprünglichen Reinheit aufrecht zu erhalten (also Ketzereien u. dgl. zu unterdrücken),

2) Recht zu sprechen und Streitigkeiten zu entscheiden,

*) Mâwardy, p. 3. Die beste philosophische Begründung des Königthums giebt unter den Arabern Ibn Khaldoun I, 89, 291, 380.

**) Mâwardy, p. 4.

***) Nur der schon früher wegen seiner freisinnigen Auffassung der Prophetenidee genannte Ḳâdy Abu Bakr Bâḳillâny wich hievon ab, indem er die Ansicht vertrat, dass auch ein Nichtkoraishite die Imamswürde erlangen könne. Prolég. d'Ibn Khaldoun I, 396. Ueber die orthodoxe Ansicht vgl. Mâwardy p. 5, Iḥjâ I, 147, d'Ohsson I, 153, Mawâḳif, p. 302. Die Shyiten erkannten nur dem hâshimitischen Zweige des Stammes Koraish das Recht auf das Imamat zu. Mawâḳif a. a. O.

†) Mâwardy, p. 11.

3) Die öffentliche Sicherheit zu wahren,

4) Uebertretungen, Vergehen und Verbrechen zu bestrafen,

5) Die Grenzen zu vertheidigen,

6) Jene zu bekriegen, die sich weigern, den Islam anzunehmen,

7) Die Kriegsbeute und die Armensteuer einzusammeln und zu verwalten,

8) Die Kriegslöhnung (ʿaṭâjâ) und andere Zahlungen aus dem Schatze mit Sparsamkeit und Gewissenhaftigkeit zu bestreiten,

9) Verlässliche und fähige Personen zur Verwaltung der Aemter zu berufen,

10) Persönlich an den Regierungsangelegenheiten sich zu betheiligen und denselben seine volle Aufmerksamkeit zu widmen*).

Dem Fürsten, der diese Pflichten erfüllt, ist das Volk bereitwillig Gehorsam und Unterstützung zu leisten verpflichtet. Vernachlässigt er sie aber oder wird er durch äussere Umstände z. B. Erblindung, chronische Krankheit, Verstümmelung u. s. w. verhindert, denselben nachzukommen, so entfällt auch seine weitere Berechtigung zum Imamat (d. i. der geistlichen und weltlichen Souveränität**).

Es kennt aber das moslimische Staatsrecht nächst der Wahl auch eine ganz entgegengesetzte Art der Uebertragung der Souveränitätsrechte, nämlich die Uebertragung durch Vermächtniss in der Weise, wie Abu Bakr den Omar zu seinem Nachfolger einsetzte und wie Letzterer die Wahl seines Nachfolgers einem Regentschaftsrathe übertrug***).

Später als das Chalifat von allen Seiten von übermüthigen Vasallen bedrängt ward, die allmälig zu selbstständigen

*) Mâwardy, p. 23, 24.

**) Ibidem, p. 25.

***) Ibidem, p. 12.

Herrschern wurden und die Autorität der Chalifen sowol in geistlichen, als weltlichen Dingen ganz zu beseitigen suchten, lernte das islamische Staatsrecht eine neue Art der Erlangung der Souveränitätsrechte kennen, welche eben in nichts anderem bestand, als in der vollsten Anerkennung der vollzogenen Thatsachen. Es wird nämlich die Erwerbung der Souveränität durch die Gewalt als letzte Alternative angeführt, auf welche sich die Herrschaft gründen kann. Es bemerkt hierüber Ibn Gamâʿah, ein ägyptischer Schriftsteller über Staatsrecht: „Die letzte Alternative, worauf sich die Erlangung der Herrschaft gründet, ist die Gewalt. Wenn nämlich kein legitimer Imam vorhanden ist und niemand von jenen Personen, die zur Führerschaft befähigt sind, sich um das Imamat bewirbt, und jemand mit Gewalt den Besitz der Herrschaft erringt, wenn gleich ohne dass er gewählt worden sei oder die Souveränitätsrechte durch Uebertragung erworben hätte, so ist seine Herrschaft anzuerkennen und ihm Gehorsam zu leisten, und dies um die Gemeinde der Moslimen zusammenzuhalten und Parteibildungen zu vermeiden. Es ändert auch nichts hierin, wenn der Herrscher unwissend oder gottlos ist. Hat einer aber durch Gewalt sich zur Herrschaft emporgeschwungen und es erhebt sich dann ein anderer und besiegt ersteren, so ist der zweite als gesetzlicher Souverän (Imâm) anzuerkennen und zwar aus denselben Opportunitätsgründen, die wir früher angeführt haben"*).

Eine weitere Folge dieser Opportunitätstheorie war es, dass man in vollkommenem Widerspruch gegen die altarabischen Ideen, welche im Beginne des Chalifates vorherrschten, es als zulässig erklärte, dass gleichzeitig zwei islamische Souveräne (Imâm) regierten. Der älteste Islam kannte nur einen Gebieter des islamischen Reichs, den Chalifen; bald aber sah man mehrere gleichzeitige Gegenchalifen und je mehr sich das Chalifat seinem Untergange näherte, desto grösser wird die

*) Ibn Gamâʿah: Kitâb taḥryr alaḥkâm MS. fol. 7 v°. fol. 8.

Unabhängigkeit der Einzelfürsten. Man kam also nothwendiger Weise zur Ansicht, dass die Coexistenz zweier (wol auch mehrerer) Imame rechtlich zulässig sei, wenn sie nur nicht beide in demselben Lande, sondern in entfernten Gegenden herrschen*). Eine weitere Folge der allmäligen Umgestaltung der politischen Zustände war auch, dass die altarabische Verwirkungstheorie, laut welcher der Fürst durch Irreligiösität und Gottlosigkeit seiner Herrscherrechte verlustig wird, allmälig beseitigt ward und die entgegengesetzte Ansicht zur Geltung kam, die schon Nasafy entschieden vertritt, der ausdrücklich sagt, dass weder Laster noch Ungerechtigkeit die Absetzung des Imams rechtfertigen**).

Die früheren Chalifen im Vollgefühle ihrer Macht kehrten selten die geistliche hierarchische Seite ihrer Würde heraus und geberdeten sich gern als weltliche Potentaten; die späteren aber suchten, je schwächer sie in politischer Hinsicht waren, desto mehr sich mit einem unverletzbaren Heiligenschein zu umgeben.

Die zunehmende religiöse Richtung, der Aberglauben, förderten dieses Streben, und so kam es, dass zu einer Zeit, wo die politische Autorität des Chalifen sich kaum über die Mauern von Bagdad hinaus erstreckte, dennoch gerade jene Fürsten, die ihm seine schönsten Länder entrissen, sich erst dann im legitimen Besitz ihrer Herrschaft fühlten, wenn der Chalife sie damit belehnt, ihr Bestallungsdiplom eigenhändig unterfertigt und ihnen irgend einen hochtönenden Ehrentitel verliehen hatte, wie: Glanz des Reichs (Bahâ' addaulah), Stützpfeiler des Reichs (ʿAḍod addaulah), Ruhm der Herr-

*) Mawâḳif, p. 306. Prolég. d'Ibn Khaldoun I, 391. Ibn Gamâʿah widerspricht aber dieser Ansicht und hält an dem alten Grundsatz fest, dass es nur immer einen legitimen Imam geben könne. Er fasst eben das Wort: Imâm in der Bedeutung: „Haupt der Religion" auf. Kitâb taḥryr alaḥkâm fol. 8 v°.

**) D'Ohsson, I, 163, 164 § 37, der Uebersetzung von Nasafys Katechismus.

schaft (Galâl almolk), Pfeiler der Religion (Rokn addyn), König des Reichs (Malik addaulah) u. s. w.*).

Unter dem Chalifen Ḳâdir beherrschten die bujidischen Fürsten unter dem Titel: Amyr alomarâ, Irak und Fars. Trotzdem liess sich jeder von ihnen von dem Chalifen die feierliche Investitur ertheilen, die darin bestand, dass der Chalife in seinem Palaste alle Würdenträger seiner Hauptstadt um sich versammelte, den neuen Amyr in der Mitte seines Hofstaates in feierlicher Audienz empfing, ihn mit sieben Ehrengewändern, einem schwarzen Turban und einem juwelenbesetzten Stirnband (tâg) bekleiden, ihm zwei Armspangen und eine goldene Kette anlegen liess. Dann übergab er ihm zwei Banner, die er mit eigener Hand an dem Lanzenschaft befestigte, und hierauf liess er ihm durch seine Hofbedienten ein Schwert umhängen**).

*) Der letzte Titel war Gegenstand einer längeren diplomatischen Verhandlung zwischen dem Chalifen Ḳâdir und dem König Abu Kalygâr; Weil: (Gesch. d. Chal., III, 54), wobei der berühmte und gelehrte Mâwardy als Gesandter des Chalifen fungirte. Der König verlangte nichts weniger, als dass der Chalife ihm den Titel: Grosssultan, Beherrscher der Völker (Soltân almo ʿaẓẓam mâlik alomam) verleihe, was Mâwardy entschieden ablehnte, indem nur der Chalife allein Grosssultan und Beherrscher der Völker sei. Zuletzt befriedigte er sich mit dem Titel: Malik addaulah und sandte an den Chalifen durch Mâwardys Vermittlung reiche Geschenke, worunter an baarem Gelde eine Million sâburische Dynare. ʿOjun attawârych, XIII, fol. 108; Weil: Gesch. d. Chal. III, 78. Ibn Atyr, IX, 313.

**) ʿOjun attawârych XIII, fol. 1 v°. Die Umhängung des Schwertes und Bekleidung mit einem Pelz ist die noch gegenwärtig in Constantinopel übliche Form der Investitur von Vasallenfürsten. — Das Stirnband (Diadem, Goldreif) und die Armspangen sind die ausschliesslichen Abzeichen der königlichen Würde. Vgl. Abulfarag, p. 374. Die von den abbasidischen Chalifen verliehenen Decorationen bestanden in schwarzen Fahnen, Ehrenkleidern und goldenen Halsketten und Diademen. Vgl. Ibn ʿAḏâry ed. Dozy I, 169. Ibn Aṯyr, VIII, 315. Man vergleiche hiemit die Schilderung der Investitur. Toghrilbegs bei Hammer: Gesch. d. osman. Reichs, I, 39, Gemäldesaal V, 24. Ueber die Investitur siehe auch: Hammer: Gesch. d. Ilchane, I, 139.

Die Idee der Vereinigung der geistlichen und weltlichen Macht in der Person des jeweiligen Herrschers, die in einer Beziehung so sehr die Lebensdauer des Chalifates verlängerte, hatte übrigens auch ihre nachtheilige Seite. Im frühesten Islam war man so wenig im Stande, die Trennung der geistlichen von der weltlichen Macht zu begreifen, dass selbst die Statthalter der Chalifen den ihnen anvertrauten Provinzen des Reichs nicht blos als Verwalter in administrativer, militärischer, finanzieller und richterlicher Beziehung vorstanden, sondern gleichzeitig auch als Repräsentanten des geistlichen Oberhauptes des Islams den Chalifen in allen kirchlichen und religiösen Angelegenheiten vertraten. Sie predigten bei dem öffentlichen Festgottesdienst an jedem Freitag in der Moschee, präsidirten den Gebeten und waren also nicht blos Statthalter, sondern auch zugleich Legaten des Oberhauptes der Religion. Es ist nicht schwer hieraus zu erkennen, wie unumschränkt ihre Machtbefugnisse waren; denn sie herrschten auch über das Gewissen ihrer Untergebenen. Gerade so aber, wie nach Ibn Chalduns treffender Bemerkung im orientalischen Königthum eine constante Tendenz zum Absolutismus, zur unumschränkten Gewalt sich wahrnehmen lässt, ebenso unzweifelhaft war das Streben orientalischer Statthalter stets auf möglichst grosse Unabhängigkeit von der Centralregierung gerichtet. Die Chalifen fühlten dies recht bald und suchten durch die Einrichtung der Posten und der Oberpostmeister, welche fortwährende Situationsberichte einsenden mussten, sich in möglichst schneller und genauer Kenntniss der Vorgänge in den Provinzen und des Benehmens ihrer Gouverneure zu erhalten*). Das half aber nur wenig. Die Statthalter wurden immer selbstständiger in ihren Provinzen, vererbten sogar die Statthalterwürde auf ihre Nachkommen und wurden bald in weltlichen Dingen ganz unabhängige Fürsten, die nur der allgemeinen Idee ihres Zeitalters sich beugend im Chalifen das geistliche.

*) Vgl. Sprenger: Die Post- und Reiserouten des Orients, I, 1 ff.

Oberhaupt des Islams anerkannten. Wir können aus der theoretischen Darstellung, die uns der früheste arabische Staatsrechtslehrer, der oftgenannte Mâwardy, hinterlassen hat, ersehen, wie wenig man im Chalifenreiche es verstand, eine starke Centralregierung zu begründen. Gerade so wie er das Wezyrat in zwei Arten eintheilt, nämlich in das unbeschränkte (wizârat tafwyḍ) und das beschränkte (wizârat tanfyḏ), so wendet er dieselbe Unterscheidung auch auf die Statthalterschaft an. Der unbeschränkte Statthalter wird nach ihm unmittelbar vom Chalifen ernannt und übt alle Machtbefugnisse in der ihm zugewiesenen Provinz aus, er steht an der Spitze des Heeres und bezahlt dessen Löhnung, er entscheidet in richterlichen Angelegenheiten und ernennt die Ḳâḍys und Richter, er treibt die Steuern sowie die Armentaxe ein und verwendet deren Ertrag zu den Regierungszwecken, er erhält die religiösen Satzungen aufrecht und bestraft deren Uebertretung, er präsidirt dem öffentlichen Gottesdienste und führt den Oberbefehl im Kriege, falls seine Provinz an ein feindliches Land grenzt*).

Zu Mâwardys Zeit war diese unbeschränkte Statthalterschaft, die in der That dem Königthum sehr ähnlich sieht, schon entschieden vorherrschend und im eigentlichen Irak selbst sowie in Bagdad regierten die Bujiden unter dem Titel von Emyrên, aber in Wirklichkeit als selbständige Fürsten.

Die beschränkte Statthalterschaft dürfte so ziemlich dem entsprechen, was der Statthalter in den besseren Zeiten des Chalifates war, als die Centralregierung noch grössere Macht besass und die Zügel der Verwaltung straffer anzog. Die beschränkte Statthalterschaft bestand darin, dass der Statthalter den Befehl der Truppen führte, und die Administration leitete, aber weder richterliche Functionen ausübte, noch dem Steuerwesen vorstand, noch in religiösen Dingen den Chalifen

*) Mâwardy, p. 47, 48.

vertrat*). Hingegen giebt uns die weiter von Mâwardy besprochene Statthalterschaft durch Usurpation (amârat alistylâ') so recht ein Bild der bereits damals der vollen Auflösung entgegeneilenden Zustände des Chalifenreiches. So wie wir früher bei Besprechung der Ansichten der islamischen Staatsrechtslehrer über die Souveränität und ihrer Opportunitätstheorie betreffend die Anerkennung von Gewaltherrschern gesehen haben, brachten es die Zeitverhältnisse mit sich, dass man gern den vollzogenen Thatsachen sich unterwarf. Auf demselben Grundsatze beruht Mâwardys Theorie über die Statthalterschaft durch Usurpation. Er versteht darunter jene Statthalterschaft, die ein Empörer durch Waffengewalt sich erwirbt und in deren Besitz er durch ein Bestallungsdiplom des Chalifen bestätigt wird. Die Bedingungen, welche hiefür aufgestellt werden, sind zu charakteristisch, als dass wir sie mit Stillschweigen übergehen könnten. Damit ein solcher Usurpator Anrecht auf die Bestätigung des Chalifen erhalte, sind, wie Mâwardy sagt, folgende Bedingungen nothwendig:

1) Der Usurpator muss die Souveränität des Chalifen und dessen Befugnisse als religiöses Oberhaupt anerkennen. 2) Er muss sich in religiöser Beziehung der Autorität des Chalifen unterwerfen und demselben Gehorsam geloben. 3) Er muss die Zusage der Freundschaft und der gegenseitigen Unterstützung zum gemeinsamen Frommen der Moslimen leisten. 4) Er muss die Verleihung religiöser Würden (durch den Chalifen) gestatten und die darüber erfliessenden Entscheidungen und Verfügungen als rechtsgiltig anerkennen. 5) Die gesetzlichen Gebühren müssen (von ihm) nach Recht bemessen werden, so dass der Zahler hiemit seiner Pflicht entspricht und der Geber sowol als der Empfänger sie als billig und gerecht anerkennen. 6) Es müssen die gesetzlichen Bestimmungen nach Recht beobachtet und nach Billigkeit zur Anwendung gebracht werden. 7) Der bezügliche Statthalter muss

*) Mâwardy, p. 51—53.

die Religion schützen und das Volk von Verletzung der göttlichen Gebote abhalten*).

Es ist nicht möglich, einen deutlicheren Beweis anzuführen, als diese Stelle, für das Streben der Chalifen bei ihrer mehr und mehr verfallenden politischen Macht, doch den Nimbus der religiösen Souveränität und ihre volle geistliche Würde sich ungeschmälert zu bewahren, als letzten Nothanker in der immer grösseren Bedrängniss. Sie waren gern bereit, einen kühnen Abenteurer, der sich in Besitz einer Provinz gesetzt hatte, durch ihre Weihe vom Empörer zum legitimen Landesherrn umzugestalten, ihn unumschränkt in seiner neuen Herrschaft walten zu lassen, wenn er nur sich dazu verstand, die religiöse Oberherrlichkeit des in Bagdad thronenden obersten Priesters aller Moslimen bedingungslos anzuerkennen**).

So blieben die Chalifen nominell noch immer die geistlichen und weltlichen Oberhäupter des grössten Theiles der islamischen Länder und es gelang ihnen selbst, von Moktafy II. († 555 H. 1160 Ch.) angefangen, eine grössere politische Selbständigkeit zu erringen und auch wieder als weltliche Machthaber aufzutreten. Erst die Mongolen machten ihrer weltlichen Herrschaft ein Ende, indem sie Bagdad, die Chalifenhauptstadt, stürmend einnahmen und den Chalifen selbst nebst zwei Söhnen und vielen Anverwandten tödteten (656 H. 1258 Ch.). Welche Bedeutung aber den Chalifen die religiöse Idee verlieh, erhellt am besten daraus, dass trotz dieser Kata-

*) Mâwardy, p. 55, 56.

**) Die Verehrung, welche übrigens der Person des Chalifen als geistlichen Hauptes des Islam gezollt ward, war sehr gross und verlieh den Chalifen auch eine politische Macht zu einer Zeit, wo sie kein Heer mehr besassen und selbst in ihrer Hauptstadt die Statthalter der Seldschuken dulden mussten. Ich will nur einen charakteristischen Beleg für das Gesagte anführen. Als der mächtige Seldschuken-Sultan Melekshâh in Bagdad vom Chalifen die Investitur erhielt, wollte er am Schlusse der Ceremonie dem Chalifen die Hand küssen; dieser aber weigerte sich und reichte ihm nur seinen Siegelring zum Kusse dar. Ibn Atyr, X, 104.

strophe ihre priesterliche Würde fortdauerte. Denn in Aegypten unter dem Schutze der dort herrschenden Ejjubiden setzte ein Sohn des drittletzten Chalifen das Chalifat fort. Aber es war doch eine grosse Veränderung eingetreten; denn die abbasidischen Chalifen in Kairo herrschten nur als religiöse Oberhäupter des orthodoxen Islams, übten aber keinerlei weltliche Macht aus, ausser der zu einer reinen Formsache herabgesunkenen Investitur jener Sultane, welche aus religiösen oder politischen Gründen vom Chalifen bestätigt zu sein wünschten*).

Es war somit die Trennung der geistlichen von der weltlichen Macht vollzogen. Der Chalife war nur mehr Oberhaupt der Religion und der Sultan führte das weltliche Regiment. Bis zur Eroberung Aegyptens durch den Osmanensultan Selym residirten in Kairo diese geistlichen Oberhirten des Islams unter dem nunmehr fast bedeutungslosen Titel: Chalife und Beherrscher der Gläubigen, und fristeten unter dem Protectorate weltlicher Machthaber eine unsichere Existenz fort. Der letzte derselben soll seine Rechte an den türkischen Eroberer abgetreten haben, und hievon leiten die Sultane der Osmanen ihr Anrecht auf die geistliche und weltliche Oberherrschaft ab**).

So hatte eine der gewaltigsten Ideen ihr Ende erreicht; das altasiatische theokratische Princip, welches der Religion alles unterordnete und das im Fürsten viel mehr den Oberpriester als den weltlichen Machthaber verehrte, war gefallen.

*) Wie Fyruz Toghluk, der dritte Herrscher der Dynastie der Toghlukshahe zu Dehly (Hammer: Gemäldesaal IV, p. 233, Gesch. der Ilchane, I, 214.).

**) D'Ohsson, I, 154. Hammer in der Geschichte d. osmanischen Reiches erwähnt nichts von einer directen Uebertragung des Chalifates, sondern betont nur die Huldigung des Sheryfs von Mekka, in Folge welcher Selym als „Diener der beiden heiligen Stätten“ — ein Titel, den die Osmanensultane noch jetzt führen — die Schutz- und Hoheitsrechte der ägyptischen Sultane und Chalifen angetreten haben soll. Hammer: I, 791. —

X. Das Sultanat.

Mit dem Erlöschen des Chalifates hatte die Kirche des Islams ihr geistliches Oberhaupt verloren. Das gemeinsame Band, das alle Moslimen, gleichviel welcher Zunge und Abstammung, seit dem Beginne des Islams in eine einzige Religionsgemeinde vereinigt hatte, war zerrissen. Es soll nun in den nachfolgenden Zeilen versucht werden, die weitere Entwicklung zu schildern, welche, unter dem Drucke der herrschenden Ideen, im Schoosse des Islams in kirchlicher und staatlicher Beziehung stattfand; wie die altarabischen Ideen über Staat und Kirche allmälig umgestaltet und durch neue Anschauungen verdrängt wurden und wie selbst im ärgsten Kampfgetümmel der Mongoleneinfälle und unter den Verwüstungen roher, türkischer Horden sich ein Fortschritt beobachten lässt, der auch für den Orient eine bessere Zukunft anbahnte. Wir werden aus dieser Darstellung ersehen, wie wenig das allgemeine Geistesleben der Völker in unveränderliche Formen sich zwängen lässt und wie es unter neuen und veränderten Verhältnissen stets jene Gestaltung sich zu erringen weiss, die dem jeweiligen Culturgrade der Gesellschaft am meisten entspricht; wir werden aber daraus auch die Ueberzeugung schöpfen, wie die Ideen einer vorhergegangenen Culturperiode noch lange nachhaltig fortwirken, nachdem deren Gerüste schon längst eingerissen worden ist und schon eine neue Strömung der Geister sich geltend gemacht hat. So schäumt die Brandung am Meeresufer an dem alten Wartthurm empor, der, aus längst entschwundenen Zeiten stammend, wie ein Meilenzeiger der Geschichte dasteht und die Fluth zurückdrängt, die seine Grundfesten nur allmälig zu unterwühlen und erst nach langem Anstürmen zum gänzlichen Falle zu bringen im Stande ist.

Die einzelnen Provinzen des Chalifenreiches, die, wenn auch seit langem von fast ganz unabhängigen Statthaltern beherrscht, doch noch immer durch die gemeinsame Unterord-

nung unter des Chalifen geistliche Autorität in einem gewissen Staatsverbande unter einander standen, wurden jetzt zu ganz unabhängigen Staaten, bei deren Bildung und Abgrenzung die geographische Lage und die nationale Entwicklung den massgebendsten Einfluss ausübten. Jeder Sultan war in seinem Lande unumschränkter Gebieter in geistlichen und weltlichen Dingen und der Sultan galt nicht blos als Oberhaupt des Staates, sondern auch als das der Religion*). So war es in Spanien und Afrika, wie in Arabien und Indien. In Persien, wo die aus Dschingyzchâns Geschlecht entsprossene Mongolendynastie ein ungeheures Reich gegründet hatte, das vom Indus bis an den Eufrat sich erstreckte, und Syrien zeitweise besetzte, waren die ersten Kaiser Heiden oder Anhänger des Buddhismus, welche die Christen und Juden bevorzugten und im ganzen allen Religionen gegenüber eine gleichgiltige, ja fast verächtliche Toleranz zur Schau trugen [19]). Nichtsdestoweniger vereinigten sie in ihren Händen auch die oberste geistliche Gewalt in rein kirchlichen Fragen des Islams und ernannten die hohen geistlichen Würdenträger nach ihrem Ermessen.

In Aegypten allein pflanzte sich die Chalifenwürde fort, mehr dem Namen, als der Sache nach, mehr ein Pflegekind der ägyptischen Hauspolitik, als ein Ergebniss des religiösen Gefühles. So bildeten sich in den Ländern des Islams in den verschiedenen unabhängig gewordenen Sultanaten auch unabhängige Landeskirchen heraus, als deren Haupt der jeweilige Herrscher galt [20]), eine Erscheinung, die sich in Europa bei dem allmäligen Verfall der weltlichen Macht des Pabstthumes in fast ganz ähnlicher Weise zeigt. Aber im Islam blieb die weltliche und geistliche Macht vollständig vereinigt in einer Hand, nämlich in der des Sultans. Das Lebensprincip des Islams, die unauflösbare Verbindung der geistlichen und welt-

*) So bestätigten die arabischen Herrscher in Spanien die Wahl der christlichen Bischöfe daselbst und beriefen selbst Concilien. Dozy: Histoire des Musulmans d'Espagne II, 47, 140.

lichen Macht, eine der ältesten und einflussreichsten semitischen Ideen, worin das Chalifat seine festeste Stütze gefunden hatte, blieb auch jetzt aufrecht erhalten. Aber während früher alle weltliche Macht in den Händen des geistlichen Oberhauptes gelegen hatte, so trat jetzt das entgegengesetzte Verhältniss ein, indem alle weltliche und geistliche Macht zwar wieder in einer Person vereinigt war, aber nicht mehr in der Hand des Chalifen, des Oberpriesters, sondern in der des Sultans, des weltlichen Machthabers. Es ist leicht, in dieser, wenn auch vorerst nur äusserlichen Unterordnung der religiösen Idee unter die staatliche einen grossen Fortschritt zu erkennen.

So entstanden im Islam die dem ursprünglichen Geiste desselben fremden Lehrsätze des späteren Staatsrechtes, laut welcher es keineswegs für den Imâm erforderlich ist, dass er aus der Familie Ḳoraish abstamme, sondern jeder kühne Empörer sei als legitimes Oberhaupt zu betrachten, sobald ihm nur der Erfolg günstig sei. Man hielt nicht mehr an der alten Ansicht fest, dass es nur ein Oberhaupt des Islams geben könne, sondern man gab zu, dass in verschiedenen Ländern auch mehrere gleichzeitig regieren könnten; man fasste schliesslich das Imamat nicht mehr als eine religiöse, sondern als weltliche Einrichtung auf*).

Es wäre aber nicht der Wahrheit entsprechend, wenn man glauben wollte, dass mit dieser allmäligen Umgestaltung der Ansichten über weltliche und geistliche Souveränität auch der leitende Gedanke der Regierungsverfügungen gleichzeitig ein anderer, dass die Regierung selbst eine freisinnigere, tolerantere, weniger von religiösen Einflüssen beherrschte geworden sei. Im Gegentheil, das Sultanat brachte in der Geschichte des Orients keinen unmittelbaren Umschwung in dieser Richtung hervor. Ein solcher bildete sich im Laufe der Jahrhunderte heraus, machte sich aber erst spät fühlbar.

*) Proleg. d'Ibn Khaldoun, I, 431, Mawâḳif, p. 296.

Der Uebergang vom Chalifat zum Sultanat war unter so grossen Erschütterungen erfolgt, dass die Culturentwicklung hiedurch eine längere Hemmung erfuhr und für den ersten Anblick sogar einen erheblichen Rückschritt gemacht zu haben schien. Bei der grossen Zersplitterung des Chalifenreichs in eine Anzahl fast ganz unabhängiger Dynastien, die schon geraume Zeit vor der Ueberfluthung des Orients durch die Mongolen, eine vollendete Thatsache war, litt der Wohlstand und hiemit auch die Cultur in empfindlichster Weise. Rohe Bandenführer, meistens türkischer Abkunft, fast alle ursprünglich als Sklaven in die islamischen Länder importirt, theilten unter sich als übermüthige Vasallen der Chalifen die reichsten und schönsten Länder des Ostens, und im Westen übernahmen berberische Häuptlinge dieselbe Rolle. Das arabische Element ward allenthalben zurückgedrängt, und erst nachdem die fremden Eroberer sich allmälig arabisirt und hiedurch civilisirt hatten, leisteten einzelne von ihnen dem geistigen Leben einigen Vorschub. Als mit der Eroberung Bagdads durch die Mongolen und mit der Hinrichtung des letzten abbasidischen Chalifen alle kleinen Vasallenfürsten sich ohne obersten Lehnsherrn befanden, und hiedurch zu selbständigen Herrschern wurden, fühlte sich jeder in seinem ephemeren Besitze so unsicher, dass er seine Stütze ausser seinen Soldtruppen nur in der nächst dem Wehrstande damals mächtigsten und einflussreichsten Klasse der Gesellschaft, nämlich in den Theologen und in der herrschenden Geistlichkeit suchen musste, die wieder nur jenen Herrscher stützten, der ganz in ihrem Sinne regierte.

In der Auffassung der Moslimen sind Religion und Königthum zwei Begriffe, die sich gegenseitig ergänzen. So wie die Menschen, sagt Ghazzâly*), einen Fürsten haben müssen, der sie regiert, ebenso bedarf der Fürst wieder eines Gesetzes (ḳânun), nach dem er regiert. Der Theologe (faḳyh) aber

*) Iḥjâ, I, 21.

kennt dieses Regierungsgesetz und weiss zwischen den Menschen zu vermitteln, wenn sie in Streit gerathen; er ist also gewissermaassen der Lehrer und Führer des Sultans. — Nach einem arabischen Sprichwort sind daher auch Religion und Königthum Zwillingsgeschwister*). Schon Ibn Chaldun hebt es als unterscheidendes Merkmal des islamischen Staates hervor, dass in demselben die geistliche und weltliche Macht unzertrennlich sind, während bei den andern Völkern der König nur weltlicher Machthaber sei (Prolég. I, 469). Nur der sei ein echter Fürst, der zugleich das geistliche und weltliche Oberhaupt seines Volkes ist (l. l. p. 319). Die Ulemâs sind daher schon nach Bochâry die Erben der Propheten**) und in einer Tradition, die allerdings erfunden ist, aber in frühe Zeit zurückreicht, heisst es, dass die Tinte der Ulemâs am Auferstehungstage eben so viel gelten werde, als das Blut der Märtyrer***). Das Bedürfniss, den Koran lesen, wol auch seinem Sinne nach richtig verstehen, die überlieferten Reden und Thaten des Propheten kennen zu lernen, rief schon im ersten Jahrhunderte einen zahlreichen Lehrerstand hervor, dem eine hohe Verehrung gezollt ward, da die Unterrichtsgegenstände in innigem Zusammenhange mit der Religion standen. Tausende von Schülern besuchten die Vorlesungen frommer und berühmter Scheiche und einzelne Gelehrte, wie z. B. der rechtsgelehrte Mâlik Ibn Anas†) genossen fast fürstliches Ansehen. Im Islam sind die Rechtspflege und das weltliche Ge-

*) Raby' alabrâr, p. 33.

**) Bochâry, 54.

***) Raby' alabrâr, p. 15. Hieher gehört auch der Witz, den man sich später mit einem Koransvers erlaubte, der lautet: Gott fürchten von seinen Dienern am meisten die Ulemâs. Man las mit einer leichten Aenderung der Vokale (allâho u. 'olamâ'a statt: allâha u. 'olamâ'o): Gott fürchtet von seinen Dienern (am meisten) die Ulemâs.

†) Er lebte zu Medyna, welche Stadt die Wiege der Gelehrsamkeit des frühesten Islams war. Bochâry 2149.

setz unzertrennlich von der Religion. Die Rechtspflege kam daher ganz in die Hände der Ulemâs und gerade hiedurch erwarben sich dieselben den grössten Einfluss und auch grosse Reichthümer. Zwar setzte schon der Chalife Omar Richter (Ḳâḍy) ein, die vom Staate besoldet wurden; aber neben dem fixen Gehalte gab es Sporteln, die denselben bei weitem überstiegen*). Es wurden später bei überhand nehmender Entartung des Staatswesens Ḳâḍy-Posten an den Meistbietenden versteigert**), wie dies die Pforte bis vor wenigen Jahren noch mit dem von ihr zu besetzenden Posten des hanafitischen Ḳâḍy für Kairo zu thun pflegte***). Es gab daher auch im Islam keine glänzendere Laufbahn für einen fähigen Kopf, der kein zu enges Gewissen hatte, woran die Araber selten zu leiden pflegen, als das Studium des Rechtes und der Theologie†).

Die Zahl der Theologen war bald eine Legion; in Cordova zählte man im 9. Jahrhundert Ch. in der südlichen Vorstadt allein nicht weniger als 4000 Theologen und Studenten der Theologie. Die Vorlesungen des frommen Abu Dardâ, des ersten Ḳâḍy von Damascus († 32 H. 652—3 Ch.) waren von 1600 Schülern besucht††). Bochâry hatte bei seinen Vorlesungen in Bagdad ein Auditorium von 20,000 Menschen, und wenn diese Zahl auch übertrieben ist, so können wir doch

*) Ein Ḳâḍy von Aleppo bezog ein Einkommen von 100,000 Dirham. Haneberg: Schul- und Lehrwesen der Araber, p. 27. Ein Ḳâḍy von Sevilla besass ein Drittel aller Gründe dieser Stadt. Dozy: Hist. des Musulmans d'Esp., IV, 8, 9.

**) Von dem Bujiden Moʿizz addaulah. Hammer: Gesch. der Ilchane, I, 123.

***) Kremer: Aegypten, II, 72.

†) Dozy: Hist. des Musulm. d'Esp. III, 110 sagt vom Studium an der Moschee in Cordova: Aussi les étudiants qui fréquentaient les cours se comptaient-ils par milliers. La plupart d'entre eux étudiaient ce qu'on appelait le fikh, c'est-à-dire la théologie et le droit; car cette science menait alors aux postes les plus lucratifs.

††) Ibn ʿAsâkir, fol. 4.

daraus auf die Massen von Theologen und Studenten der Theologie schliessen, welche in der Blüthezeit des Islams in den grossen Städten, wie Mekka, Damascus, Bagdad, Medyna, Nyshabur, Cordova, Sevilla, Ḳairawân u. s. w. sich versammelt haben mögen. Die grosse Moschee von Kairo (Azhar) zählt noch gegenwärtig weit über 1000 Studenten; wie grossartig mag nicht deren Zahl zu jener Zeit gewesen sein, als Kairo über eine halbe Million Einwohner hatte*)! Ein gemeinsames Band verkettete alle Mitglieder dieser grossen Kaste und machte daraus eine ausgebreitete, von einem gewissen Corpsgeiste erfüllte Verbrüderung. Der gemeinsame Studiengang, der Glaube an die Heiligkeit ihrer Wissenschaft und ihres Standes, die abergläubische Verehrung von Seiten des unwissenden Pöbels belebten die ganze Menge der über alle Länder des Islams verbreiteten Theologenzunft mit demselben Gedanken ihrer Würde und ihrer Unentbehrlichkeit. Hiezu kam noch, dass die islamische Geistlichkeit schon früh über grosse Einkünfte und ausgedehnten Grundbesitz verfügte.

Schon im Beginne des Islams kam nämlich der Brauch auf, Grundstücke zu frommen Zwecken zu widmen, als Stiftungen, deren Erträgniss nach Bestimmung des Stifters verwendet werden sollte[21]). Der innig religiöse Sinn der Araber zeigte sich in dieser Richtung so schön, dass wir hierüber manche dunkle Schattenseite ihres Charakters vergessen können. Allerdings mögen oft Todesfurcht und Gewissensbisse alte Sünder veranlasst haben, in den letzten Momenten ihres Daseins einen Theil ihres übel erworbenen Reichthums zu religiösen Zwecken zu vermachen, um sich von der ihnen nahe gerückten bitteren Vergeltung im jenseitigen Leben wenigstens theilweise loszukaufen und den Eintritt ins Paradies sich zu sichern. Aber gewiss war es oft ein hochherziger Gedanke,

*) Kremer: Aegypten, II, 280. Burton: Pilgrimage etc., I, 149, 150 schätzt die Zahl der Studenten auf 2—3000.

der solche Stiftungen hervorrief. Aehnlicher Stiftungen gab es schon in den ersten Jahrhunderten des Islams sehr viele, wenn uns auch nähere Angaben hierüber fehlen*). Der spanische Chalife Ḥakam III. (350—366 H. 961—976 Ch.) verdient als einer der edelsten Menschenfreunde aller Zeiten genannt zu werden. Nachdem er den Bau der grossen Moschee von Cordova, die er bedeutend erweiterte, vollendet hatte, machte er eine Stiftung, womit er ein Viertel der aus der Erbschaft seines Vaters ihm zugefallenen Ländereien in ganz Spanien, als fromme Stiftung widmete mit der Bestimmung, dass das jährliche Einkommen unter die Armen von ganz Spanien vertheilt werden solle, es sei denn, dass in Cordova selbst eine Hungersnoth herrsche**). Eine weitere Stiftung desselben Herrschers verdient noch genannt zu werden. Zu seiner Zeit waren die Elementarschulen im mohammedanischen Spanien gut und zahlreich. In Andalusien konnte fast jedermann lesen und schreiben, während im christlichen Europa selbst die Mehrzahl in den höchsten Klassen der Gesellschaft, mit Ausnahme des Klerus, ihren Namen nicht zu unterfertigen verstanden. In den arabischen Schulen Andalusiens wurde Unterricht in der Grammatik und Rhetorik ertheilt. Trotzdem hielt Ḥakam das Unterrichtswesen für ungenügend und machte eine Stiftung zum Besten von Armenschulen, indem er den Miethszins von sämmtlichen ihm gehörigen Kaufbuden am Sattlermarkt in Cordova zum Unterhalt von 27 Schullehrern bestimmte, welche unentgeltlich die Kinder armer Leute unterrichten sollten***).

Schon unter dem fatimidischen Chalifen Moʿizz wurde Kairos grosse Moschee, Azhar genannt, erbaut (359 H. 969—970 Ch.) und mit Stiftungen ausgestattet, die später von sei-

*) Schon Moʿâwijah machte eine Stiftung für seine Verwandten und alle armen Moslimen.

**) Dozy: Ibn ʿAdâry, II, 250.

***) Dozy: Hist. d. Musulm. d'Esp. III, 109. Ibn ʿAdâry, II, 265.

nem Enkel, dem berühmten Ḥâkim, dem sechsten Fatimidenherrscher über Aegypten, noch bedeutend erhöht wurden, indem er sowol der Moschee Azhar, als drei anderen Moscheen, sowie der von ihm gestifteten Akademie der Wissenschaften einen grossen Grundbesitz zuwies, von dem die Kosten des Moscheendienstes bestritten wurden und zahlreiche Theologen (faḳyh) Stipendien erhielten*).

Durch solche Stiftungen und Vermächtnisse zu frommen Zwecken, deren Verwaltung selbstverständlich in die Hände der Ulemâs kam, erwarben diese grossen Grundbesitz und reiches Einkommen, das nur in kleinem Theil zu den von den Stiftern bezeichneten religiösen Zwecken verausgabt ward, während der grössere Theil in die Tasche der Inspectoren und Verwalter (nâẓir, motawally) floss**), wie dies noch gegenwärtig im ganzen Oriente der Fall ist, trotz allen von den Regierungen dagegen ergriffenen Maassregeln, wozu besonders die Einrichtung eines eigenen General-Inspectorats der frommen Stiftungen (dywân alauḳâf) gehört, eine Einrichtung, die noch jetzt sowol in der Türkei, als in Aegypten besteht und schon unter der Mongolenherrschaft in Persien bestand***), wo der berühmte Astronom Naṣyr addyn Ṭusy († 675 H. 1276—7 Ch.) den Posten eines General-Inspectors

*) Hammer: Gemäldesaal, III, 218.

**) Lane: Modern Egyptians vol. I, Chap. V sagt: the Nâzir of the mosques, who too generally enriched themselves from the funds intrusted to their care, which were in most cases superabundant. — Ueber die Stiftungen (waḳf) enthält das mohammedanische Recht ausführliche Satzungen, die man bei d'Ohsson findet I, 465, 510. Wie sich aus dem Waḳfsystem auch Fideicommisse entwickelten, hat d'Ohsson I, 513, gezeigt. In Aegypten heissen solche Fideicommisse: 'irṣâd. Mohammed Aly confiscirte sie insgesammt. Vgl. Kremer: Aegypten I, 251, II, 79. Doch unterscheiden sich diese Fideicommisse dadurch von den europäischen, dass sie mit dem Erlöschen der Familie nicht, wie nach europäischem Lehnrecht, an den obersten Lehensherrn, den Souverän, sondern an die Kirche anheimfallen.

***) Hammer: Gesch. d. Ilchane, II, 154, 171, 181.

der Stiftungen, ein selbstverständlich sehr einträgliches Ehrenamt, bekleidete *).

Die türkischen Sultane betrauten mit der Aufsicht der von ihnen selbst gemachten frommen Stiftungen ihre Grosswezyrs oder Muftys oder ihre ersten Haus- und Palastbeamten (Ḳâpu aghâsy und ḳizlar aghâsy). Privatpersonen aber wählten am liebsten als Administratoren hochgestellte Ulemâs, wie den Mufty, die beiden Kazy ʿasker (von Rumelien oder Anatolien), den Ḳâḍy von Constantinopel (Stambul Efendysy) oder Mollâs, Ḳâḍys und andere geistliche Würdenträger der Stadt, wo die Stiftungsgründe liegen**).

Wie man schon aus einer flüchtigen Durchsicht der orientalischen Geschichtsquellen ersieht, nahm die Neigung zu frommen Stiftungen in riesigem Verhältnisse zu. Viel trug hiezu bei die seit dem 5. Jahrhunderte H. aufgekommene Sitte des Baues und der Ausstattung von Medresehs, d. i. Collegien, Gelehrtenakademien. Bald wuchsen solche Anstalten in allen Städten des Islams empor und schnell verbreitete sich diese neue Einrichtung über alle mohammedanischen Länder. Fürsten und Emyre, reiche Handelsherrn, hohe Frauen, begüterte Gelehrte suchten ihren Stolz und Ruhm darin, durch eine Medreseh ihren Namen künftigen Geschlechtern zu überliefern. Durch Stiftungsacte, welche der Medreseh ein gewisses Einkommen, meistens von liegenden Gründen, zusicherten, wurden die nöthigen Geldmittel zur Besoldung der dabei angestellten

*) Abulfarag, p. 548.

**) In Aegypten stehen jetzt die einheimischen Waḳf meist unter der Administration angesehener Ulemâs. Der Rechtsgelehrte Chaṣṣâf sagt in seinem Werke über die Stiftungen (Kitâb alauḳâf, Ms. der Hofbibliothek in Wien, p. 14): Einige alte Juristen behaupten, es sei am besten, wenn der Ḳâḍy den Verwalter der Stiftung (motawally) ernenne; allein in späteren Zeiten, als man erkennen gelernt hatte, wie sehr die Ḳâḍys nach dem Einkommen der Stiftungen lüstern sind, ging man von dieser Ansicht ab, und sagte, das Beste sei, wenn der Motawally durch Uebereinstimmung der an der Moschee Bediensteten erwählt werde.

Professoren gegeben; auch für den Unterhalt der Schüler wurde durch Stipendien gesorgt und oft noch beträchtliche Summen für die Bibliothek ausgesetzt*). Derselbe fromme Sinn rief eine Menge von Stiftungen zu Gunsten von Schulen für Koranslesung und Traditionsunterricht (dâr alkor'ân, dâr alhadyt), für Derwischklöster (ribâṭ), Herbergen (chankâh), Spitäler (bymâristân), Speisehäuser (dâr addijâfah), öffentliche Brunnen (sabyl) ins Leben.

Die grossen zum Unterhalte dieser verschiedenen Anstalten als Stiftung vermachten Einkünfte standen nach dem oben Gesagten meistentheils unter der Administration des mohammedanischen Klerus, der bei Verwaltung der ihm anvertrauten Gelder alles weniger als gewissenhaft zu Werke ging. Das Gesagte aber dürfte genügen, um zu beweisen, über welch ungeheure Einkünfte die an der Spitze der Moscheen und Medresehs stehenden Ulemâs zu verfügen hatten, ganz abgesehen von dem Erträgniss der so glänzenden Stellung als Richter (Ḳâḍy), als Mufty u. s. w. So wird es wol jedem klar sein, wesshalb alle jungen Leute sich der Theologie widmeten, und über dieses so einträgliche Studium alle anderen Wissenschaften vernachlässigten, ein Uebelstand, über den schon Ghazzâly in bittere Klagen ausbricht**). In der That, nicht leicht konnte man in einer andern Laufbahn schneller das Ziel erreichen, welches die ungeheure Mehrheit der Menschen erstrebt: Reichthum und Ansehen. Dass aber weltliche Machthaber es gewagt hätten, nach dem Besitzthum des Klerus die Hand auszustrecken, davon giebt es in der Geschichte des Islams erst Beispiele in der neuesten Zeit***).

Das hierarchisch gegliederte und in sich fest abgeschlos-

*) Kremer: Aegypten II, 272 ff. Haneberg: Schul- und Lehrwesen der Araber.

**) Iḥjâ, I, 26.

***) Der einzige Fall im früheren Islam, wo Kirchengüter eingezogen wurden, ist der von Dozy erwähnte in Hist. des Musulmans d'Espagne III, 324.

sene Corps der Ulemâs bildete auf diese Art die herrschende Klasse der Gesellschaft von dem Augenblicke an, wo es unter dem Chalifen Motawakkil den Orthodoxen gelungen war, die Moʿtaziliten niederzuwerfen und den Islam auf seiner alten Grundlage dogmatisch wieder aufzubauen. Gleichzeitig mit diesem Ereignisse entwickelte sich immer mehr eine für das ganze Geistesleben der Moslimen bis noch in die jüngste Zeit herab maassgebende und ihre ganze Cultur durchdringende pietistische Denkart.

Wenn wir hier eines modernen Ausdrucks uns bedienen um eine eigenthümliche Entartung des religiösen Gefühles zu bezeichnen, die von jeher in der Geschichte eine ungeheure Macht ausgeübt hat, so darf dies nicht missverstanden werden. Unter Pietismus verstehen wir nicht die natürliche, ungeheuchelte Aeusserung des religiösen Gefühles, die unwillkürliche Offenbarung eines glaubensinnigen, gotterfüllten Gemüthes — das hiesse eine der schönsten und edelsten Aeusserungen des Menschenherzens verkennen. Unter Pietismus verstehen wir jene erheuchelte mit Augendienerei und in werthlosen äusserlichen Andachtsübungen ohne innere Weihe, absichtlich und mit egoistischen Hintergedanken zur Schau getragene Gleissnerei, die sich zu allen Zeiten und in allen Religionen zum Schaden der wahren Frömmigkeit breit zu machen wusste. Wahre Religiosität ist ein zartes Blümchen, das nur in Waldeseinsamkeit unter dichtem vor jedem unberufenen Blick der Aussenwelt schützendem Laubdache sich entfaltet und duftet, nicht für andere, sondern für sich allein; bei jedem rauhen Lufthauch, bei jeder Berührung schliesst die Blüthe ihren Kelch und verbirgt sich im Moosgrunde. Pietismus hingegen ist wie das freche Unkraut, das an allen Wegen, in jedem Strassengraben wächst und mit seinen bunten, aber giftigen Blüthen buhlerisch prangend den vorbeieilenden Wanderer bethören will. Der Pietismus, in diesem Sinne aufgefasst, spielte nun von jeher in der Geschichte der herrschenden Ideen eine überaus grosse und wahrhaft betrübende Rolle.

Der Islam, die Offenbarung Mohammeds, enthielt vom Anbeginn vieles, was dem Pietismus fördersam sein musste: die Aeusserlichkeit der gottesdienstlichen Uebungen, der Werth, den schon Mohammed auf die genaue, wenn auch nur mechanische Verrichtung der Gebete mit den vorgeschriebenen, bis ins kleinste geregelten Körperbewegungen gelegt hatte, der erdrückende und geisttödtende Formalismus des islamischen Religionssystemes — alles dieses konnte nicht ohne weitgehende Folge bleiben. Es ist früher nachgewiesen worden, wie aus dem religiösen Enthusiasmus des ersten Jahrhunderts H. im Vereine mit der Furcht vor einer ewigen Strafe die Ascetik hervorging; aber andererseits führten dieselben Ursachen zum Pietismus. Echt religiöse Gemüther, und diese sind immer in der Minderzahl, ergeben sich gern der ersteren, die grosse Mehrzahl aber jener, die nach Geld und Ehren strebten, und des Lebens süsseste Frucht pflücken und geniessen wollten, gaben sich alle Mühe, durch äussere Uebereinstimmung mit dem Religions- und Sittengesetze ihrer Zeit für fromm und gottselig zu gelten; doch unter dem Lammspelze waren oft reissende Wölfe verborgen*). In der That, in keiner Religion hat sich die Heuchelei in so grossartigem Massstabe geltend gemacht, wie im Islam. Der Mosaismus, der durch sein Formelwesen und sein auf äusserliche Wortheiligkeit berechnetes Ceremoniell auf ähnliche Abwege führen musste, ward früh schon durch die Verfolgung und Unterdrückung geläutert. Aber der siegreiche Islam siechte bald in seinem Lebensmarke und die Gleissnerei, der Pietismus entzogen ihm die einzige und festeste Grundlage jeder Religion — die Herzensinnigkeit. Krankhafte Erscheinungen, wie die schon zu Ghazzâlys Zeit weitverbreitete ekstatische Richtung waren die unausbleibliche Folge. Um für religiös zu

*) Ein kecker arabischer Dichter spricht von dem islamischen Klerus im Reiche der Almoraviden, als von den Heuchlern, den Wölfen, die im Dunkeln herumschleichen und auf eine noch so fromme Art alle irdischen Güter verschlingen. Dozy: Het Islamisme, p. 243.

gelten, was im Islam stets, um zu Ehren und Würden zu gelangen, unerlässlich war, stellte man sich so und suchte zu scheinen, was man nicht war*).

Als der Sufismus eine Reaction gegen die Herrschaft der entarteten Hierarchie hervorrief, bemächtigte sich die religiöse Heuchelei auch dieses Feldes. Es gab eben eine Zeit — es mag im 5. oder 6. Jahrhundert H. gewesen sein, wo es Mode war, wo es zum bon ton gehörte, Sufy zu sein oder doch zu scheinen; man wollte die Sufys nachahmen in ihrer ärmlichen Kleidung, in ihrer Selbstentsagung. „Da gaben die Heuchler ihre seidenen und golddurchwirkten Gewänder auf und kleideten sich in geflickte Röcke — aber vom theuersten Zeug —; sie führten ihre Teppiche zum Gebete stets mit sich; — aber diese Teppiche waren kostbarster Art — und sie trugen Kleider, die werthvoller waren, als Seide und Damast und diese Leute“ — so ruft Ghazzâly aus — „meinten Sufys zu sein“**).

Diese Worte beweisen aufs deutlichste, wie sehr schon zu jener Zeit das Streben allgemein war, sich mit der religiösen Tagesströmung in Einklang zu setzen. Aber auch im vorhergehenden Jahrhundert herrschten dieselben Ideen. Ein Augenzeuge, der spanische Gelehrte Torṭushy, der in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts H. (476 H.) Irak bereiste und in Bagdad und Bassora sich durch längere Zeit aufhielt, schildert in beredten Worten die Verdienste des grossen Wezyrs Nizâm almolk um die Religion und ihre Diener. Er widmete, sagt er, seine vollste Aufmerksamkeit den Vertretern der Religion, baute Lehrhäuser (dâr alʿilm) für die Theologen (faḳyh), Medresehs für die Ulemâs, gründete Klöster (ribâṭât) für die Büsser und Asceten, für fromme Leute und Faḳyrs, warf ihnen Gehalte aus, wies ihnen Kleider und Kost an, liess den Studenten Tinte und Papier umsonst aus-

*) Vgl. die höchst originelle Stelle in Iḥjâ, III, 356.

**) Ghazzâly: Iḥjâ, III, 492.

folgen, ausser ihren Stipendien. Seine Wohlthätigkeit erstreckte sich auf das ganze Reich, von Jerusalem an der Grenze Syriens bis nach Diarbekir, Irak, Chorasan und Samarkand, das jenseits des Oxus liegt. In diesem ganzen Reich, das über hundert Tagereisen lang ist, fand sich kein Gelehrter, kein Student, kein Andächtiger oder Ascet in seiner Zelle, dem nicht seine Grossmuth sich zuwandte. Die Summe, die er jährlich zu solchen Zwecken aus seinen Kassen ausbezahlte, betrug 600,000 Dynare*).

Mehr als hundert Jahre früher hatte schon ʿAḍod addaulah, der mächtige Bujide in Bagdad, wol vorzüglich, um sich der Unterstützung der Ulemâs und der orthodoxen Partei zu versichern, den Geistlichen feste Gehalte angewiesen, und verschiedene Moscheen wieder aufgebaut**). Immer war der Einfluss der Ulemâs und Faḳyhs in allen Ländern des Islams äusserst mächtig, und wenn sie gegen den Fürsten Partei ergriffen, waren Volkserhebungen meistens die unmittelbare Folge[22]). Ein herrschsüchtiger, fanatischer Geist zeichnete die Mitglieder dieser mächtigen Klasse der mohammedanischen Staatsgesellschaft aus***).

*) Sirâg almoluk, fol. 127 v⁰.

**) Abulfarag, p. 319.

***) Der Sufismus bildete mit dem durch ihn beförderten Heiligencultus eine Reaction gegen den Hochmuth der herrschenden Hierarchie. So sagt Shaʿrâny von den Juden und Christen im Gegensatze zu den Ulemâs: „Beobachte nur ihre Demuth vor Personen des niedrigsten Standes, so wirst du finden, dass sie (die Juden und Christen) höher und edler dastehen, als die Mehrzahl der Ulemâs. Denn jene, wenn sie in eine Versammlung eintreten, und ihnen niemand Platz macht, ärgern sich nicht, und giebt man ihnen das Spülwasser der schmutzigen Hände der Kinder, der Sklaven oder der Bettler zu trinken, so verlieren sie nicht ihre Gemüthsruhe, sondern betrachten sich selbst als die niedrigsten der Menschen und halten es für eine Gnade, dass man sie würdigt, sie in der Gesellschaft zu dulden. Sie sitzen mit gesenkten Häuptern da, voll Verlegenheit, und rufen Gott an, dass er ihre Blössen nicht aufdecke. Dies sind in der That die Kennzeichen der Weisen (Ulemâ). Denn wenn die

Der Sultan, welcher auf diese Partei sich stützen wollte, musste mit ihr pactiren und es war dies keinesweges leicht; denn sie ging in ihren Anforderungen sehr weit. Ausserdem konnte sie zwar oft die Ruhe im Innern des Staates sichern, aber gegen äussere Feinde war sie machtlos. Gegen diese konnte nur der Wehrstand, die Armee Schutz gewähren, die auch zur Erhaltung der innern Ruhe manchmal unentbehrlich war; denn bei den ungeordneten Zuständen aller mohammedanischen Staaten, bei dem fortwährenden Auftreten von Kronprätendenten, religiösen Schwärmern und anderen Agitatoren war eine kampfbereite Truppe nothwendig. Das Chalifat hatte bis zu einem gewissen Grade durch ein religiöses Band die meisten moslimischen Dynastien verknüpft und hiedurch eine Solidarität wenigstens der religiösen Interessen hergestellt; mit dem Sturze des Chalifats zerriss auch dies; es herrschte nur mehr das Faustrecht, gemildert durch die gemeinsame Religion und die unter den einzelnen Sultanen häufigen Familienverbindungen und die gemeinschaftliche Abstammung; denn fast alle damaligen Herrscher waren türkischer Nationalität.

Fremde Soldtruppen waren schon früh im Chalifenreiche eine grosse Macht, die Abbasiden richteten ihren Thron nur mit Hilfe persischer Armeen auf, die zum grössten Theil aus Chorasan recrutirt wurden, und bald ward es Brauch der Chalifen, sich mit einer mehrere tausend Mann starken Leibgarde zu umgeben, die ausschliesslich aus angekauften Sklaven bestand, welche aus den von Türkenstämmen bevölkerten Ländern Centralasiens importirt wurden. Auf die altarabische Idee des Verhältnisses des Patrons zum Clienten sich stützend,

Wissenschaft nicht die Demuth vermehrt, so ist sie vom Uebel". Sha'rány: Albahr almaurud p. 29. In demselben Werke predigt er eindringlich Toleranz gegen Christen und Juden und führt auch einen Vers an, der dem frommen Málik Ibn Dynár zugeschrieben wird, aber zweifellos später erfunden worden ist. Derselbe lautet:

O Zunft der Ulemás, o ihr Salz des Landes!
Nichts taugt das Salz, wenn es verdorben ist!

Albahr almaurud, p. 41.

schenkten die Chalifen diesen Sklaven, deren Zahl sie stets zu vermehren bedacht waren, die Freiheit, wodurch sie dieselben zu ihren Clienten umwandelten, belehnten sie mit Ländereien, verhalfen ihnen zu Macht und Reichthum und glaubten sich so mit einem sicheren Hort treu ergebener Männer umgeben zu haben. Allein den rohen Türkensklaven war die arabische Idee des Clientelverhältnisses vollständig fremd, ihre hündische Anhänglichkeit an ihren Herrn wandelte sich bald in Trotz und Raubsucht um, als der Luxus und das Wohlleben ihre ursprüngliche Sitteneinfalt untergraben hatten. Durch ungeheuere Geldgeschenke musste jeder neue Chalife schon bei der Thronbesteigung ihre Gunst erkaufen, durch hohe Gehalte, durch Belehnung mit reichen Ländereien musste er die Anführer dieser Janitscharenmiliz stets bei guter Laune erhalten, wo nicht, so lief er Gefahr Thron und Leben zu verlieren. In Spanien spielten die mit dem Namen der Slaven (ṣaḳâlibah) bezeichneten Mameluken, später die Berberen eine ähnliche Rolle, wie die türkischen Lanzenknechte im Osten*) und dasselbe Verfahren befolgten auch später die Almohadischen Sultane, die ihre Truppen mit Vorliebe aus dem berberischen Zanâtah-Stamm und aus den arabischen Beduinen wählten**).

Die Anführer dieser fremden Truppen, die allenthalben sich vom Sultan mit reichem Grundbesitz ausstatten liessen, bildeten allmälig eine Art Lehensadel, eine militärische Aristokratie, und je mehr ihre Macht stieg, desto weniger hatte der jeweilige Süzerän von ihnen zu erwarten***). So waren schon im 3. Jahrhundert H. in Persien die Dynastien der Tâ-

*) Unter Abd arrahmân III war die Zahl der Slaven, welche theils Soldaten waren, theils Hofämter bekleideten, zwischen 6—12,000. Vgl. Dozy: Hist. des Musulm. d'Esp. III, 60, 61. Auch viele Neger befanden sich in der Leibwache der spanischen Chalifen, ibid., II, 68.

**) Prolég. d'Ibn Khaldoun, I, 346.

***) Wilken: Gesch. d. Kreuzzüge, I, 273.

hiriden, Ṣaffâriden und Sâmâniden entstanden und unmittelbar vor Beginn des ersten Kreuzzuges war fast das ganze Chalifenreich in den Händen solcher kleiner Vasallenfürsten, die beinahe alle türkischen Ursprungs waren.

Die östlichen Länder beherrschte die Dynastie der Seldschuken und nach ihrem Sturze die der Chwârizmshâhe; Aleppo, Emessa, Damascus, Antiochien, Samosata, Sarug, Ḥarrân, Mosul, Mardyn, Tikryt, Singâr u. s. w. waren im Besitz türkischer Emyre; in Kleinasien behauptete sich die dortige seldschukische Dynastie, die erst von dem mongolischen Herrscher Persiens, Ghâzân gestürzt ward. In Syrien herrschten türkische Fürsten, die theils zu den Sultanen von Irak, theils zu den in Kairo residirenden fatimidischen Chalifen in Vasallenverhältniss standen und sich unter einander fast ununterbrochen befehdeten*).

So war die Lage der Dinge im Chalifenreiche, als zu Ende des eilften Jahrhunderts das Heer der Kreuzfahrer durch Kleinasien herab sich gegen Syrien bewegte. Die Uneinigkeit der moslimischen Fürsten machte es möglich, dass schon bald (15. Juli 1099 Ch.) Jerusalem erobert ward. Während der nun durch fast zwei Jahrhunderte ununterbrochenen Kämpfe zwischen Kreuz und Halbmond um den Besitz der heiligen Orte zog ein weit verderblicheres Ungewitter von Osten heran. Dschingyzchân, der grosse Mongolenfürst, brach aus Turkestan in die islamischen Länder herein, alles zerstörend und mit Blut überschwemmend (1218). Sein Sohn Hulâgu setzte die Eroberungen fort und mit der Einnahme von Bagdad und der Hinrichtung des Chalifen war der Sturz des Chalifates vollzogen. Der Islam schien verloren; von der einen Seite die Heere der Kreuzfahrer, von religiöser Begeisterung erfüllt, von der anderen die wilden, raubgierigen und in zahlreichen

*) Kremer: Mittelsyrien und Damascus, p. 42 ff. Ich verbessere hier auch zwei Fehler, die sich dort finden. Seite 88 Zeile 7 lies: Chalife von Kairo, und an mehreren anderen Stellen lies: Suhrwerdi statt Zuhrwerdi.

Reitergeschwadern heranstürmenden Mongolenheere. Nie zeigte sich die Macht einer religiösen Idee grösser als damals. Der Islam ging nicht unter. In Syrien drängte er allmälig die Franken zurück und in Persien, wo eine mächtige Mongolendynastie unter dem Namen der Ilchane ein grosses Reich begründet hatte, feierte die Religion Mohammeds den schönsten Sieg, als sich Ghâzân, der siebente Kaiser, zum Islam bekehrte und hiedurch allmälig in ein freundschaftlicheres Verhältniss zu den übrigen moslimischen Fürsten trat. Nicht die Gewalt der Waffen, aber wol die religiöse Idee des Islams hatte die nordischen Eroberer bezwungen. Es muss eine ungeheure Macht in diesen semitischen Religionen liegen, die unter welterschütternden Stürmen nicht blos fortbestehen, sondern noch kräftiger als früher daraus hervorgehen. Der Islam hatte in dem mehr als hundertjährigen Kampf gegen Franken und Mongolen seinen Stählungsprocess durchgemacht; unter Blut und Feuer hatten die Risse, die ihn zerklüfteten, sich geschlossen, er hatte seine Schlacken abgestossen und sich neue Widerstandskraft gesammelt. Das arabische Volk, das längst aufgehört hatte, die Befähigung zu besitzen, um die aus seinem Schoosse entsprungenen religiösen Ideen ferner zu vertreten, zog sich von der Bühne der Geschichte zurück und ward durch eine, wenn auch rohere, so doch kräftigere Nation, die Türken, ersetzt, deren Reich bald den ganzen Orient und einen grossen Theil Nordafrikas umfasste und eine Ausdehnung sowie Machtentfaltung erreichte, wie sie das alte Chalifenreich kaum besessen hatte. Fast um dieselbe Zeit, als Ghâzân sich zum Islam bekehrte (1295) *), verloren die Franken ihr letztes Bollwerk im heiligen Lande, Ptolemais (ʿAkkâ, St. Jean d'Acre) und gleichzeitig hiemit fielen Sidon und Beirut (1291) **). Hiemit waren die heiligen Lande für die Christenheit verloren. Hier, in Syrien, hatte der Islam mit dem Schwerte, dort, in

*) Hammer: Gesch. d. Ilchane, II, 29.

**) Wilken: Gesch. d. Kreuzzüge, VII, 771.

Persien, mit dem Koran gesiegt. Er war sich nun selbst wieder zurückgegeben und wandelte seine eigenen Wege. In Aegypten und Syrien herrschte die erste Mamelukendynastie; es war ein militärisches Wahlreich, wo die einflussreichsten der türkischen Emyre sich gegenseitig auf den Thron setzten und wieder hinabstiessen; Syrien stand unter ägyptischen Vice-Königen und die heiligen Städte, sowie andere Theile Arabiens gehorchten den ägyptischen Mamelukensultanen. An diese Dynastie schloss sich später die zweite Herrscherreihe von ägyptischen Mamelukenkönigen an, die unter dem Namen der tscherkessischen bekannt ist und über Aegypten und Syrien herrschte, bis der Osmanensultan Selym diese Länder eroberte (1517 Ch.) *). In Persien zerfiel bald das von Dschingyzchân und Hulâgu gestiftete Reich, und löste sich in kleine Dynastien auf, wie die der Serbedâre in Chorasan (zu Sebzewâr), eine durch die Derwische und Sufys gegründete Dynastie, die der Tschôbâne in Aderbygân und im persischen Irak, der Ilchane (Gelâïr) in Bagdad und Irak, der Indschu in Shyraz und Fars, der Kart in Herât, der Mozaffar in Shebânkâreh und im südlichsten Theile Chorasans **).

Kleinasien war zersplittert in eine Anzahl turkmanischer Fürstenthümer, deren Ursprung mit der Zertrümmerung des seldschukischen Reiches zusammenfällt. In Galatien, Bithynien und am Fusse des Olympus im heutigen Sandschak Sultân Öñy hatten bereits die Osmanen festen Fuss gefasst ***). In Armenien fristete ein christliches Königthum noch eine immer mehr bedrohte Existenz, bis die ägyptischen Mameluken das Land besetzten. In Afrika, wo die Almohaden-Dynastie durch 1½ Jahrhunderte gedauert hatte, gieng ebenso wie im Osten die Bildung kleiner Dynastien vor sich aus den Trüm-

*) Ueber die beiden Mamelukendynastien vgl. die übersichtliche Darstellung in meinem Buche: Mittelsyrien und Damascus, p. 75—91.

**) Hammer: Gesch. d. Ilchane, II, 335.

***) Hammer: Gesch. d. osman. Reichs, I, 63.

mern des Almohadenstaates *). In Spanien behauptete sich nur mehr das Königthum Granada, mit dessen Fall der letzte Rest der arabischen Herrschaft verschwand (1492 Ch.).

In Indien thronte noch, wenn auch schon sehr geschwächt, die patanische Dynastie, gestiftet von Ḳoṭb addyn 'Ybek. In Hochasien und Turkestan bestanden verschiedene kleine Chanate.

Mit Ausnahme der afrikanischen Küste jenseits Aegyptens war der ganze Orient in den Händen zahlreicher Dynastien, die fast insgesammt türkischer oder mongolischer Abkunft waren und nach alter Türkensitte in ununterbrochenem Kampfe mit einander lagen.

Es sollte aber noch ein verheerender Ausbruch der centralasiatischen Horden über die Länder des Ostens ergehen. Fast um dieselbe Zeit, als der türkische, später unter dem Namen der Osmanen zu einer so grossen Wirksamkeit berufene Volksstamm in Kleinasien mehr und mehr seine Macht befestigte und schon weit nach Südosteuropa sich ausdehnte, brachen unter Tymur aus Turkestan zahllose Horden herein über Persiens Nordostprovinzen und drangen von hier nach zwei Seiten vor: nach Indien, wo sie die patanische Dynastie der Sultane von Dehly stürzten und andererseits nach Irak und Kleinasien, wo sie mit den Osmanen zusammenstiessen und in der blutigen Schlacht von Angora ihr Heer vernichteten und Sultan Bâjezyd gefangen nahmen (1402).

Es haben diese asiatischen Völkerausbrüche einen vulkanartigen Charakter. Ebenso wie die Lavaergiessungen eines anscheinend ausgebrannten Kraters kommen sie plötzlich mit unermesslicher Heftigkeit, legen weit und breit alles in Gluth und Asche, erlöschen wieder, allenthalben ihre erstarrenden Lavareste zurücklassend. Es sind dies Erscheinungen, welche in der asiatischen Geschichte nicht vereinzelt dastehen, son-

*) Es waren namentlich die Banu Maryn in Marocco, die Banu Zijân in der heutigen Provinz Algier und die Banu Ḥafṣ in Tunis.

dern sich öfters wiederholen, wie noch die erst vor wenigen Jahrhunderten stattgefundene Eroberung von China durch die Invasion der Mandschu-Stämme beweist, welche das himmlische Reich, trotz seiner Hunderte von Millionen zählenden Bevölkerung unterjochten. Diese asiatischen Invasionen roher Nomadenvölker in die Culturländer sind eben nicht einfache Kriegszüge, sondern Völkerwanderungen. Kommen die Nomadenstämme durch irgend eine Ursache in Bewegung, so wandern sie in Masse aus und werfen, trotz ihrer numerischen Schwäche, alles nieder. Die Heere, die sich ihnen entgegenstellen, sind eben nur Soldheere und sie unterliegen fast immer dem Anprall einer gesammten Völkerschaft. Der erste Erfolg schwellt dann immer ihre Zahl noch an; denn Raub ist der grösste Hebel für rohe Horden, und so wird eine solche Invasion, je weiter sie vordringt, desto unwiderstehlicher, einer Lawine gleich, die in ihrem Niedersturze jedes Hinderniss vernichtet und doch zuletzt in nichts zergeht. So sind die Mongoleneinfälle unter Dschingyzchân und die Mandschu-Eroberung Chinas zu erklären. Tymurs Züge hingegen trugen schon mehr den Charakter planmässig angelegter Eroberungskriege.

Mit Tymurs Tod (1405) zerfiel das weite durch Eroberung erworbene und durch Blut zusammengekittete Reich in eine Anzahl Dynastien von Tymuriden, deren letzte Sprösslinge bis in die Gegenwart hereinreichen*). Aber eines unterscheidet Tymurs Auftreten in der Geschichte: es war nicht mehr antiislamisch, wie der erste Einfall der Mongolen. Tymur war einfach ein Eroberer, aber nicht im antiislamischen Sinn. Er unterwarf sich mit entsetzlichem Blutvergiessen die Länder des Islams, aber achtete die Ulemâs und die Religion; die Menschheit hatte ihm nichts zu danken, die Cultur litt unter den verheerenden Kriegen, aber der Islam lief keine

*) Der jetzige Chan von Bochâra, über welchen neuestens Vámbéry berichtet, leitet sein Geschlecht auf Tymur zurück, und die letzten Mongolenkaiser von Dehly waren Tymuriden.

Gefahr und die grosse, noch immer mächtige Klasse der Theologen, der islamische Klerus, huldigten ohne Zagen dem neuen Herrscher, der ihre Privilegien nicht bedrohte. Allerdings aber neigte er sich zu den in Persien vorherrschenden shyitischen Glaubensansichten.

Es wäre hier nicht am Orte, in die Geschichte der einzelnen Dynastien einzugehen, die nach jeder neuen Erschütterung wie Pilze allenthalben hervorschossen. Die Tymuriden herrschten über Persien, Irak, Aḏerbygân und die östlichen Theile Kleinasiens*), bis von der einen Seite die Sefewys in Persien, von der anderen die riesig anwachsende Macht der Osmanensultane ihnen ein Ende machte. Nur in Indien hielt sich die von dem heldenmüthigen Bâber, dessen Memoiren wir besitzen, gestiftete Dynastie der Mogul-Kaiser von Dehly, welche erst in der neueren Zeit der englischen Macht erlag.

Die Entwicklung und allmälige Umgestaltung der herrschenden Ideen des Islams unter dem Einflusse des Sultanats hängt zu enge mit der Culturgeschichte der einzelnen islamischen Reiche zusammen und ist nach den sehr verschiedenen localen Einflüssen, die hiebei ins Spiel kamen, zu mannigfaltig, als dass sie wie in der Epoche des Chalifates sich in einem so beschränkten Rahmen zusammenfassen liesse, wie es der Plan dieses Werkes mit sich bringt. Wie verschiedenartig gestaltete sich nicht die religiöse Idee im äussersten Westen, in Afrika und Marocco und im fernsten Osten in Indien! Wir müssen uns daher hier darauf beschränken, jene geistigen Kräfte anzudeuten, die im Osmanenreiche einen massgebenden Einfluss ausübten und zum Theil in ihren Wirkungen bis in die jüngste Zeit hereingreifen; wir werden hiemit füglich die Geschichte der herrschenden Ideen des Islams abschliessen dürfen. Denn das Türkenthum ist die mächtigste Aeusserung der späteren islamischen Cultur, und wenn auch Persien, In-

*) Aḏerbygân und Irak verloren sie aber bald an die türkmanische Dynastie Aḳḳojunlu. Hammer: Geschichte d. osman. Reichs, I, 505.

dien und Turkestan, sowie der afrikanische Westen sicher manche Eigenthümlichkeit ihrer Geistesanlagen selbstständig zum Ausdruck gebracht haben, so stehen sie doch an weltgeschichtlicher Bedeutung hinter dem zurück, was der türkische Islam geleistet hat.

Seit dem Zerfall des islamischen Weltreiches wandelten die einzelnen Völker verschiedene Wege. Der Sufismus, der im Westen verkümmerte, und schliesslich in einen rohen Heiligencultus entartete, wuchs üppig in Persien und Indien, und zwischen beiden Extremen die Mitte haltend, stand der Koloss des Osmanenreiches, das bald ganz Vorderasien und beträchtliche Theile Europas und Afrikas umfassend, den Glanz des alten Chalifates wieder zu erneuern berufen schien. Aber der Geist, der es belebte, war von dem des alten Islams wesentlich verschieden.

Kleinasien, das Stammland der osmanischen Macht, war in den letzten Zeiten des Chalifates von türkischen Nomadenhorden besetzt worden; es waren einzelne Nebenströme der grossen Flut türkischer Volkseinwanderung, die im 4. und 5. Jahrhundert H. aus Hochasien herab sich in die Culturländer ergossen hatte. Während die Familie der Seldschuken sich in Aḏerbygân und Irak niederliess, die Dynastie der Bujiden stürzte und an deren Stelle die Vormundschaft der Chalifen antrat, hatte sich in Kleinasien eine seldschukische Dynastie festgesetzt, welche nach ihrer Hauptstadt Iconium die Benennung erhielt *).

Gerade in demselben Zeitpunkte, wo diese Dynastie den höchsten Gipfel der Macht und des Glanzes erreicht zu haben schien, nämlich unter ihrem neunten Herrscher ʿAlâ addyn Kaiḳobâd († 634 H. 1236—7 Ch.), erfolgte der Einbruch der Mongolen in Persien und zertrümmerte das mächtige Reich der Chwârizmshahe, welche ganz Persien und den grössten Theil von Irak beherrschten. In Persien hatte kurz vor die-

*) Sie herrschten von 480—700 H. 1087—8 — 1300—1 Ch.

sem Ereignisse sich jene eigenthümliche Art der Poesie zu verbreiten begonnen, welche mit dem Umsichgreifen des Sufismus entstand und unter dem Namen der mystischen Dichtkunst eine der schönsten und anziehendsten Seiten des persischen Geistes verewigt. Damals lebte der grosse Feryd eddyn ʿAṭṭâr (geb. 613 H. 1216 Ch. gest. zwischen 719 H. 1319 Ch. und 732 H. 1331—2 Ch.) und der erhabenste Sänger des poetischen Pantheismus Galâl eddyn Rumy (✝ 661 H. 1262—3 Ch.), dann Saʿdy (✝ 691 H. 1292 Ch.), der Dichter des schon längst in Europa bekannten und bewunderten Rosengartens und Fruchthaines (Gülistân, Bôstân). Solche Dichter machten die sufische Geistesrichtung zur herrschenden in Persien und hiemit entwickelte sich das Derwischwesen, das nichts anderes ist, als eine Schöpfung des Sufismus. Aus diesen poetischen Betrachtungen ward Persien durch den Kriegslärm der vernichtend heranstürmenden Mongolenheere aufgeschreckt. Das Entsetzen, die Todesangst, welche nach den ersten Nachrichten von den Gräuelthaten in Balch und Bochara alle Gemüther ergriffen, haben uns verschiedene Zeitgenossen geschildert. Vielen gelang es sich zu retten, aber die grosse Mehrzahl theilte das Schicksal Feryd eddyn ʿAṭṭârs und fiel unter dem mongolischen Säbel. Die Flüchtlinge zerstreuten sich in den westlichen Ländern des Islams. Ganz besonders waren es zwei Fürstenhöfe, wo die Dichter und Gelehrten gern gesehen und gastfreundlich aufgenommen wurden, in Shyraz bei den dort herrschenden Atâbeken und in Iconium bei dem seldschukischen Sultan ʿAlâ addyn Kaiḳobâd. Am Hofe des Letzteren sammelte sich ein weiter Kreis von Gelehrten und Dichtern; in seiner Hauptstadt fand die persische Literatur eine günstige Pflanzstätte. Hier hatten schon vor dem Mongoleneinbruch Galâl addyns Vater, sowie der Sohn freundliche Aufnahme und fürstlichen Schutz gefunden bis zu ihrem Lebensende und hier ruht der grosse persische Mystiker mit seinem Vater und seinem geliebten und vielgepriesenen Lehrer Shams addyn Tebryzy im Grabe, welches noch jetzt eine vielbesuchte Wallfahrtsstätte seines Derwischordens, der Mew-

lewy, ist. So verbreitete sich von Iconium aus in Kleinasien persisches Wissen und hiemit entfalteten sich das Derwischwesen und der Sufismus *). In verschiedenen Städten seines Reiches, in Sywâs, Iconium, Amasia, baute er Moscheen, Derwischklöster, Medresehs und Karawanserais, als eben so viele Pflanzstätten der Cultur und des Ideenaustausches **). Welchen Einfluss damals das Derwischwesen auf das Volk erlangt haben mag, beweist am besten ein Derwischaufstand, der unter ʿAlâ addyns Sohn und Nachfolger stattfand und an dessen Spitze ein Derwisch Namens Eljâs Bâbâ stand***). Ein anderer Derwisch Nur Ṣufy hatte sich solchen Anhang zu verschaffen gewusst, dass er sich eines festen Schlosses (Selefkeh d. i. Seleucia) in Cilicien bemächtigen konnte, worauf der Sultan von Iconium des Derwisches Sohn Karâmân mit dem Schloss und dem umliegenden Gebiete belehnte. Derselbe Derwischsohn ward nun Ahnherr einer kleinen Dynastie, die später den Osmanensultanen viel zu schaffen gab †).

Als nun durch die persischen Fürsten aus dem Stamme Dschingyzchâns dem Reiche der Seldschuken von Iconium ein Ende gemacht und das Land unter mongolische Oberhoheit gestellt ward, änderte dies nichts an diesen Zuständen. Der Einfluss des Sufismus und des Derwischwesens, dem übrigens die seitdem zum Islam übergetretenen Mongolenfürsten keineswegs abgeneigt waren, bestand fort und bildete sich noch

*) Man lese die treffenden Bemerkungen des fast gleichzeitigen arabischen Reisenden Ibn Baṭuṭah, II, 282, 283.

**) Vgl. Hammer: Gesch. d. osm. Reichs, I, 53. Ders.: Gesch. d. schönen Redekünste in Persien, p. 139.

***) Hammer: Gesch. d. osm. Reichs, I, 55. Abulfarag: Hist. Dynast., p. 479. Ueber das grosse Ansehen der Derwische unter den Seldschuken vgl. Hammer: Gesch. d. osm. Reichs, I, 49. Auch später noch gab der Einfluss der Derwische in Kleinasien den Ausschlag bei der Thronfolge. Hammer: Gesch. d. osm. Reichs, I, 601.

†) Hammer: Gesch. d. osm. Reichs, I, 143, 149, 167. Ibn Baṭuṭah giebt uns eine Schilderung des dritten Fürsten dieses Hauses, seiner Residenz ʿAlâjâ und seines Landes. Ibn Baṭ., II, 258.

ferner aus. Dass dies wirklich der Fall gewesen sei, beweist am besten der berühmte Reisende Ibn Baṭuṭah, der im Jahre 733 H. (1333 Ch.) Kleinasien bereiste. Er fand daselbst eine über das ganze Land verbreitete Art von religiöser Verbrüderung, deren Mitglieder allen Klassen der Gesellschaft angehörten und sich alle Brüder (Achy) nannten. Aller Orten hatten sie Kapellen und Derwischherbergen errichtet, wo auch Fremdlinge gastliche Aufnahme und Bewirthung fanden. Der arabische Reisende, der von der Küste Karamaniens mitten durch das Land nach Sinope reiste, fand in mehr als zwanzig Herbergen dieser Verbrüderung zuvorkommende Aufnahme. Die Schilderung, welche er von ihnen entwirft, ihre Kleidung in langem Kaftan mit hoher, weisser Filzmütze, ihre religiösen Uebungen unter Gesang und Tanz lassen uns keinen Zweifel darüber, dass diese Achys nichts anderes waren, als einer der schon damals äusserst zahlreichen, angesehenen und wolgegliederten Derwischorden *), welche noch jetzt im türkischen Reiche sehr verbreitet sind, namentlich die Mewlewys und Nakshbendys **).

Ungefähr vierzig Jahre bevor Ibn Baṭuṭah Kleinasien bereiste, also in dem letzten Decennium des dreizehnten Jahrhunderts Ch., war der Häuptling einer turkomanischen Horde, der tapfere Ertoghril, vom Seldschukensultan ʿAlâ addyn als Dank für geleistete Kriegsdienste mit Ländereien belehnt und mit einem Ehrengewande bekleidet worden. Der Turkmanenhäuptling erhielt den Besitz der östlich vom Olympus unter dem Namen Ermenytâgh sich abzweigenden Gebirgskette und

*) Vgl. Ibn Baṭuṭah vol. II, p. 260 ff. besonders p. 282.

**) Ibn Baṭuṭah kennt die Mewlewys, die er unter dem Namen Galâly anführt und hiezu bemerkt, dass solche Derwischorden in Irak unter dem Namen Ahmedy (dies sind wol die jetzigen Rifâʿy) und in Chorasan unter dem Namen Ḥaidary bestehen, p. 282. In den eigentlichen arabischen Ländern hatte also zu seiner Zeit das Derwischwesen noch keine Verbreitung gefunden. Vgl. Hammer-Purgstalls Aufsatz in Journal asiatique V. série, vol. VI, p. 289, wo er die Ansicht vertritt, die Achy seien ein Ritterorden gewesen.

der an ihrem Fusse sich ausbreitenden Ebene Sögüd. Im Sommer bezog er mit seinen Heerden die kühlen Alpengegenden mit ihren grünen Wiesen, im Winter aber pflegte er in die Ebene herabzuziehen. Dies Gebiet, bald mit dem Namen Sultân Öñy ausgezeichnet, ward die Wiege der osmanischen Macht.

Ertoghrils Sohn Osmân führte glückliche Kämpfe und dehnte sein Gebiet durch Eroberung der angrenzenden griechischen Districte aus. Aber sicher eben so viel, wie den Waffen, verdankte er den für ihn nicht minder fördersamen religiösen Ideen seiner Zeitgenossen. Er heirathete, so lautet die allerdings ziemlich sagenhafte Ueberlieferung der ältesten osmanischen Geschichtschreiber, die liebreizende Mâlchâtun, die Tochter eines frommen Einsiedlers, des im ganzen Lande hochverehrten Scheichs Edebaly, und wenn wir bedenken, wie kurz vorher die Derwische einen gefährlichen Aufstand gegen den Sultan ʿAlâ addyn erregt hatten, wie durch ihre Unterstützung die karamanische Dynastie entstanden war; wenn wir damit vergleichen, was Ibn Baṭuṭah, der grosse arabische Reisende, über die ungemeine Verbreitung und den Einfluss der religiösen Verbrüderung des Achy-Ordens berichtet: so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass Osmâns Erfolge nicht blos von dem Glücke seiner Waffen, sondern mindestens eben so sehr von der Unterstützung der religiösen Orden und der Geistlichkeit herrühren, eine Unterstützung, die ihm als Schwiegersohn des Scheichs Edebaly im vollsten Maasse zu Theil ward.

Es war, wie aus Ibn Baṭuṭahs Angaben erhellt, damals in Kleinasien jenes Schisma, welches später so oft den herrschenden orthodoxen Klerus zur Verfolgung der Derwischorden und der Sufys trieb, noch nicht zu Tage getreten. Der Islam war noch jung in Kleinasien und das Volk, welches dort sein Träger und Vorfechter war, die turkmanischen Stämme, waren ein rohes, unverdorbenes Hirtenvolk, das keine Ahnung davon hatte, welcher gefährliche innere Gegensatz zwischen dem orthodoxen Islam und der poetischen Schwär-

merei der persischen Sufys eigentlich bestand. Der dortige Klerus, grösstentheils turkmanischer Nationalität, war ein wenig gelehrter und desshalb auch weniger streitsüchtiger, behäbiger Stand von gemüthlichen Dorf- und Landgeistlichen, die zufrieden mit ihrer durch reiche Spenden der Fürsten und des Volkes abergläubische Verehrung höchst erfreulichen Stellung, noch lange nicht das Bedürfniss fühlten, Ketzer zu verfolgen. Allenthalben findet Ibn Baṭuṭah auf seinen Kreuz- und Querzügen Moscheen, Medresehs, Herbergen und Kapellen, er bemerkt mit Wohlgefallen, mit welch ausdrucksvollem Vortrage die Kinder den Koran recitiren; er nennt die frommen Gottesgelehrten und Ḳâdys, mit denen er bekannt wird, aus deren Zahl er nur einen einzigen tadelt, der ein Geschäft mit schönen griechischen Sklavinnen machte, die er zur Prostitution vermiethete*); er schildert mit frommer Genugthuung die religiöse Gesinnung der verschiedenen Sultane, die damals sich in das Land getheilt hatten, ihre Hochachtung für die Gottesgelehrten, die am Hofe selbst vor den Emyren den Vortritt hatten **). Am Festtage des Ḳorbân Beirâm speisten die Gesetzgelehrten, die Ulemâs und die Mitglieder des damals so verbreiteten Achy-Ordens an einer gemeinsamen Tafel bei Hofe ***) und mancher Professor an einer gut dotirten Akademie lebte in fürstlichem Luxus und wohnte in einem prachtvollen Hause, umgeben von zahlreichen Sklaven und Dienern†). Am Hofe waren stets Koranleser gegenwärtig††).

Darf es uns nach diesen Schilderungen Wunder nehmen, wenn wir aus den ältesten osmanischen Geschichtsquellen ersehen, dass schon Osmân Derwischherbergen erbaute und Moscheen gründete, während sein Nachfolger Ôrchân in der

*) Ibn Baṭuṭah II, 272.

**) Ibidem, p. 268.

***) Ibidem, p. 277.

†) Ibidem, p. 296, 297.

††) Ibidem, p. 304, 307, 341.

Umgebung des vor kurzem eroberten und zur Hauptstadt erkorenen Brusa Kapellen und Derwischklöster errichtete? *) Hier erhoben sich schon unter dem zweiten Osmanenherrscher als würdige Fortsetzung der von Osmân daselbst gegründeten Moschee mit Schule und Kloster, ähnliche Stiftungen und Bauten, als deren Schöpfer reiche und einflussreiche Männer des Hofes genannt werden **).

Ueberblicken wir diese Verhältnisse in ihrem Zusammenhange, so entnehmen wir hieraus eine Bestätigung des früher in allgemeiner Weise hingestellten Ausspruches, dass das Sultanat in seinem Beginne sich vor allem auf zwei Parteien zu stützen pflegte, nämlich die Geistlichkeit und den Wehrstand, die Armee. Dem Ineinandergreifen dieser beiden mächtigen Factoren verdankt das Osmanenreich sein überaus schnelles Erstarken und seine spätere grossartige Machtentfaltung. Diese aber trug wieder in sich selbst den Keim des Verfalles; denn einerseits trat, sobald sich die staatlichen Verhältnisse fester gestalteten, der Zwiespalt zwischen der officiellen Hierarchie, der orthodoxen Partei und dem Sufismus offen hervor; andererseits entartete die Armee in Folge des Systems der Militärlehen, sowie der meistens aus fremden Bestandtheilen zusammengesetzten sultanischen Leibgarde, die in der osmanischen Geschichte unter dem Namen der Janitscharen einen so verhängnissvollen Einfluss ausgeübt hat. Je mächtiger aber die Sultane durch ihre Militärmacht wurden, desto mehr stützten sie sich auf diese und der Staat nahm immer mehr einen rein militärischen Charakter an. Der Stand der Ulemâs blieb geachtet und einflussreich, er verfügte über reiche Pfründen, er behielt das Richteramt und Unterrichtswesen in seinen Händen; aber trotzdem hörte er auf der erste,

*) Hammer: Gesch. d. osman. Reichs, I, 111.

**) Ibidem, p. 113.

der mächtigste Stand zu sein; weltliche Interessen wurden vorherrschend *).

So trat an die Stelle des alten arabischen hierarchischen Staatssystemes allmälig ein anderes, nämlich das militärische. So ward schon unter Mohammed II., dem Eroberer Constantinopels, die innere Organisation des Staates eine vorwiegend militärische. Ununterbrochene Kriege erhielten dasselbe System aufrecht bis zum Beginn unseres Jahrhunderts.

Durch die Ausrottung der Janitscharen, welche der europäischen Organisation der Armee vorangieng, gewann die militärische Richtung noch mehr an Kraft, und schliesslich lieferten die von Sultan Mahmud vorgenommenen anderen zahlreichen Reformen den Beweis, dass auch die osmanische Regierung dem Geiste der neuen Zeit huldigend die Hierarchie dem Staate unterordne. In Aegypten vollzog sich unter dem energischen und staatsklugen Mohammed Aly eine noch weit grössere Umwandlung. Aehnliche Bestrebungen machten sich selbst in Persien bemerklich, wo mit dem Tode Feth Aly Shâhs und der Thronbesteigung des Mohammed Myrzâ (1250 H. 1834 — 35 Ch.) der Versuch gemacht ward, durch die Errichtung eines obersten Gerichtshofes (Dywâni ʿadâlet) den Uebergriffen der Ulemâs auf richterlichem Gebiete Schranken zu setzen **).

So bricht allenthalben im Orient das auf der altarabischen theokratischen Idee errichtete Staatsgebäude zusammen und

*) Charakteristisch ist folgender von Shaʿrâny überlieferter Vorfall. Ein frommer Scheich von Kairo begab sich zum Statthalter und stellte die Bitte an ihn, er möge ein Bordell und eine Bier- und Hashysh-Kneipe, die sich in der Nachbarschaft seiner Zelle befänden, beseitigen. Der türkische Gouverneur von Kairo entgegnete: Hochwürdiger Herr! Das Bordell und die Kneipe zahlen an den Staatsschatz eine Abgabe von so und so viel; wollt Ihr diese Abgabe für sie entrichten, so lege ich ihnen sofort das Handwerk. Albahr almaurud, p. 88. Vgl. Weil: Geschichte der islamitischen Völker, p. 482.

**) Journal asiatique. Série V, vol. IX, p. 450—453.

auf dessen Trümmern entstehen unter der Einwirkung neuer Anschauungen jüngere Schöpfungen, deren weitere Ausbildung zu überblicken wol erst künftigen Geschlechtern vergönnt sein wird. Denn nicht nach Menschenleben lassen sich die Zeiträume bemessen, innerhalb welcher diese Umgestaltungen zum Abschluss gedeihen. Aber aus der kurzen Spanne Zeit, die zu umfassen uns gestattet ist, mögen wir immer eine Ueberzeugung schöpfen, nämlich die des unwandelbaren Fortschrittes der Menschheit auf der Bahn ihres geistigen Wachsthums nach den ihrem Wesen zu Grunde liegenden ewigen Gesetzen [23]).

Anmerkungen zum dritten Buche.

1) Bochâry 879. Mâwardy p. 16. Die bei Ibn Chaldun Proleg. I, 395 erhaltene Nachricht, dass Omar gesagt habe, er würde Sâlim, den Freigelassenen des Abu Hodaifah, zum Nachfolger vorschlagen, wenn er noch lebte, trägt den Stempel der Unechtheit. Entscheidend für Omars letzte Verfügungen ist die Tradition bei Bochâry 2082, wo es heisst: Man sprach zu Omar: Triff deine letzten Verfügungen und ernenne einen Nachfolger. Er entgegnete: Ich finde keinen, der würdiger wäre, als die Männer, welche, als der Prophet starb, ihm theuer waren. Er nannte Aly, Osmân, Zobair, Talhah, Saʿd und Âbdarrahmân und fügte hinzu: Abdallah Ibn Omar sei (bei euren Verhandlungen) gegenwärtig, ohne aber an der Regierung Theil zu nehmen. (Dies sagte er gewissermaassen) als Trost für ihn, dann fuhr er fort: Fällt die Herrschaft dem Saʿd zu, so ist es (in Betreff meines Sohnes Abdallah), wie ich sagte; wo nicht, so möge jeder, dem die Herrschaft zufällt, sich seiner bedienen; denn ich schliesse ihn nicht aus wegen Unfähigkeit und Unverlässlichkeit. Dann fuhr er fort: Meinem Nachfolger empfehle ich, die ersten Mohâgirs zu achten, ihr Ansehen zu wahren; dann empfehle ich ihm die Ansârs, welche Medyna und die Religion zu ihrem Wohnsitze erkoren haben; möge er ihre Verdienste anerkennen und ihre Vergehen verzeihen! Ich empfehle ihm noch insbesondere die Bewohner der militärischen Standlager (ahl alamsâr); denn sie sind die Haupthilfe des Islams, sie sind die Einsammler der Steuergelder, sie sind der Zorn der Feinde; von diesen soll keine andere Auflage eingetrieben werden, als das, was sie leicht zu entrichten im Stande sind und bereitwillig hergeben. Dann empfehle ich ihm noch die Beduinen; denn sie sind die Wurzel der Araber und der Kern des Islams, es soll von ihren Heerden (die Armentaxe) nach Billigkeit eingehoben und unter ihre armen Leute vertheilt werden. Dann empfehle ich ihm um Gottes und seines Propheten willen, dass er ihnen gegenüber genau die Verträge einhalte und dass er alle anderen bekriege, sowie dass er sie (d. i. die Beduinen) nicht über ihre Macht belaste (mit Kriegsleistungen).

2) Ueber Abu Bakrs Charakter bleibt nach den bei Bochâry erhaltenen Traditionen kein Zweifel. Ich stelle die wichtigsten hier zusammen. Bochâry 2016: ʿÂïshah erzählt, dass der Prophet zu ihr sprach: Fordere Abu Bakr auf, dass er (statt meiner) der Gemeinde vorbete. ʿÂïshah entgegnete: Er ist ein Mann von erregbarem Gemüth; wenn er der Gemeinde vorbetet, statt deiner, so wird dies ihn allzusehr ergreifen. Bochâry 436: ʿÂïshah erzählt, der Prophet sagte während seiner Krankheit, dass Abu Bakr der Gemeinde vorbeten solle. Da sprach ich: Abu Bakr (mein Vater) wird, wenn er an der Stelle steht, wo du zu stehen pflegtest, vor Weinen seine Stimme nicht vernehmbar machen können. Vgl. Bochâry 429, 457, 458, 460; Mowaṭṭâʾ I, 311, 312.

Bochâry 2148(8): Abu Bakr wollte, nachdem er den Islam angenommen hatte, nach Abessynien flüchten, um den Nachstellungen der Koraishiten sich zu entziehen. Da machte ihm Ibn Daghinah, der Häuptling des Ḳârah-Stammes, das Anerbieten, ihn in seinen Schutz zu nehmen. Abu Bakr nahm es an und kehrte nach Mekka zurück unter dem Schutze des Häuptlings; die Koraishiten hatten auch nichts dagegen einzuwenden und machten nur die einzige Bedingung, dass Abu Bakr seine Gebete nicht öffentlich abhalte. Dies dauerte einige Zeit, bis Abu Bakr im Vorhofe seines Hauses einen Betplatz errichtete, wo er zum grossen Aerger seiner heidnischen Mitbürger seine Gebete verrichtete. Abu Bakr war aber, so erzählt seine Tochter ʿÂïshah, ein Mann, der viel weinte und dem die Augen überflossen, wenn er den Koran las. Sein Verhalten machte desshalb auf viele Zuschauer einen solchen Eindruck, dass die Koraishiten sich an Ibn Daghinah wandten mit der Bitte, er möge Abu Bakr bestimmen, entweder, wie früher, seine Gebete insgeheim zu verrichten, oder auf Ibn Daghinahs Schutz verzichten. Abu Bakr wählte das Letztere und gab sich somit den Anfeindungen der Koraishiten wehrlos preis. — Dieselbe Tradition erscheint schon unter 1425.

Was Omar betrifft, so tritt sein schwärmerischer, religiös-fanatischer Charakter aus allen seinen Handlungen hervor. Seine Mutter war eine Negerin (Masʿudy IV, 192) und es mag daher die eigenthümliche Reizbarkeit des afrikanischen Temperamentes von ihr auf ihn übergegangen sein.

3) Bei Bochâry 1919 finden wir folgende charakteristische Tradition: Omar ernannte seinen Freigelassenen zum Aufseher über die Staatsweiden (ḥimâ) und sprach zu ihm: O Hany, berücksichtige die Moslimen und verschliesse dein Ohr keiner Klage; denn die Klage des Bedrückten wird von Gott erhört. Lasse die Kameel- und Schafzüchter die Weide benützen, denn ich besitze nicht die Reichthümer des (Abdarrahman) Ibn ʿAuf und des (Osmân) Ibn ʿAffân; geht ihnen ihr Vieh zu Grunde, so haben sie ihre Palmpflanzungen und Saatfelder; aber die Kameel- und Schafzüchter

kommen, wenn ihr Vieh zu Grunde geht, zu mir. Soll ich sie dann abweisen? Wasser und Futter kann ich ihnen leichter gewähren, als Gold und Silber. Sie glauben ohnehin, dass ich ihnen Unrecht gethan habe und dass das Land ihnen gehöre; denn sie haben es im Heidenthum mit den Waffen vertheidigt und unter Wahrung ihres Eigenthumsrechtes den Islam angenommen. Bei Gott! Brauchte ich nicht die Steuer, die ich ihnen auferlege, so würde ich nicht eine Spanne ihres Landes für Staatsrevier erklären.

Dieselbe Tradition findet sich im Mowaṭṭa' IV, 246. Nach Bochâry, 1475, hatte Mohammed sein Weiderevier bei Naḳyʿ, Omar bei Rabaḏah und Saraf. Vgl. Mâwardy, p. 322.

4) Ibn ʿAsâkir: Tarych ashshâm fol. 54, lässt die Griechen, als sie zum ersten Male den in Syrien eindringenden arabischen Horden begegnen, zu ihnen sagen: Wir wissen wol, dass das Elend euch aus eurem Lande trieb, wir wollen euch Wolthaten zukommen lassen, wenn ihr wieder heimkehrt. Die Araber entgegnen hierauf und sagen unter anderem: Wir wollen eine gerechte Theilung zwischen euch und uns, wir wollen die Hälfte eures Landes nehmen und geben euch dafür die Hälfte dessen, was wir an Dornen und Steinen daheim besitzen. In Betreff des Elends, von dem ihr sagt, dass es uns aus unserem Lande getrieben habe, so ist das insofern richtig, als wir in eurem Lande einen Strauch gefunden haben, den ihr Waizen (ḥinṭah) nennt, wir haben davon gekostet und weichen nicht von hier, bis wir euch zu Sklaven gemacht haben, oder ihr uns hier todt zu Boden gestreckt habt. (Der Isnâd dieser Tradition reicht auf Ibn ʿÂïḏ † 223 H. zurück.) Vgl. Bochâry 1959(3), dann Abu Ismâʿyl Azdy, p. 23, Kremer: Mittelsyrien und Damascus, p. 13, 14.

Masʿudy IV, 197 führt eine Stelle aus Wâḳidy an, nach welcher Omar, als er in der Moschee von Medyna das Volk aufforderte, in die Armee einzutreten, auch sagte: O Leute, die ihr in Higâz nicht einmal eine Hütte habt, Gott hat versprochen, euch das Reich der persischen Chosroen und der Caesaren zu schenken, zieht denn hin nach Persien! —

5) Abu Ismâʿyl Azdy, p. 20: Bei Ibn ʿAsâkir heisst es (fol. 47), von den nach Syrien eindringenden moslimischen Heeren: Mit ihnen zogen ihre Weiber und Kinder mit den Pferden und Waffen, Esel hatten sie keine, noch Schaafe. Sie wählten den Weg nach Palästina durch das Gebiet von Gaza. —

6) Ibn Saʿd bei Sprenger: D. L. M. I, 409. Im Mowaṭṭa' II, 44 findet sich folgende Tradition (Cap. Zakâh^t): Abu Bakr pflegte, wenn er an das Volk die Jahresgehalte (ʿaṭâjât) vertheilte, jeden zu fragen: Besitzest du etwas, wovon du die Armensteuer zu entrichten verpflichtet bist? War die Antwort bejahend, so zog er gleich die Steuer von dem Gehalte ab, im entgegengesetzten Falle zahlte er sie voll aus. — Aus einer der nächstfolgenden Traditionen erhellt,

dass Moʿâwijah der erste war, der diese Jahresgehalte der Armensteuer unterwarf. Nach Sprenger: D. L. M. III, Einleit. CXXI, vertheilte Abu Bakr im ersten Jahre 9½ und im zweiten 20 Drachmen auf den Kopf. — Nachdem schon das allgemeine Dotationssystem aufgehört hatte zu bestehen, bedienten sich noch einzelne Prätendenten dieses auf die Massen wirkenden Mittels, um sich populär zu machen. So ist in der Tadkirah des Ibn Ḥamdun ein Fragment eines alten Chronisten, Ḳâḍy Tanuchy († 342 H.) erhalten, wo berichtet wird, dass der alydische Prätendent Mohammed Ibn Zaid in Taberistan das Steuereinkommen an das Volk vertheilte und zwar nach folgender Rangordnung: 1) Koraishiten, 2) Anṣâr, 3) Faḳyhs und Koranleser, 4) das übrige Volk. Tadkirah, I, fol. 105 vº. Vgl. ebendaselbst, I, fol. 248 vº. —

7) Mohammed wusste recht gut, was die Araber am meisten zu seiner Lehre ziehen musste — nämlich die Kriegsbeute. Wâḳidy (apud Ibn ʿAsâkir fol. 46) überliefert wie folgt: Boraidah sprach zu Osâmah: O Abu Mohammed (d. i. Osâmah), ich hörte, wie der Prophet dir auftrug, die Beduinen zur Annahme des Islams einzuladen. Lassen sie sich hiezu bewegen, so sollen sie frei sein, in ihren Wohnsitzen zu verbleiben, wie die übrigen Beduinen, die den Islam angenommen. Doch erhalten sie in diesem Falle keine Kriegslöhnung und keinen Antheil an der Beute. Wenn sie aber mit den Moslimen am Kriege sich activ betheiligen und sich im islamischen Gebiete niederlassen, so gebühren ihnen dieselben Vortheile, wie den Flüchtlingen (Mohâgir d. i. jenen, die mit Mohammed aus Mekka flüchteten).

8) Nach Ṭorṭushy, der gute Quellen benützte, vermuthlich die Ṭabaḳât des Ibn Saʿd, setzte Omar den ersten Statthaltergehalt für ʿAmmâr fest. Sirâg almoluk fol. 132 vº. — ʿAmmâr ward im Jahre 18 oder 19 H. zum Statthalter von Kufa ernannt. Weil: Gesch. d. Chal., I, 89. Vgl. auch Sprenger: D. L. M., I, 442, 450. Das Anstellungsdecret des ʿAmmâr hat Ibn Saʿd erhalten und Sprenger zuerst bekannt gemacht. Ueber Osmân Ibn Ḥonaif, der zugleich mit ʿAmmâr als Steuereinnehmer abgesendet ward, vgl. Nawawy: Bibliographical Dictionary, p. 407. Ibn Ḳotaibah, p. 105.

9) Auch die Kopfsteuer (gizjah) ward in den Capitulationsurkunden der syrischen Christen ein für alle Mal in einer bestimmten Pauschalsumme festgesetzt, die sich gleich blieb, ob nun die Bevölkerung ab- oder zunahm. Tradition von Ibn ʿÂïd bei Ibn ʿAsâkir, fol. 88 vº. Auch mussten sie ein bestimmtes Quantum Leinwand liefern, zur Bekleidung der Truppen; ibidem fol. 89 vº. — Die Kopfsteuer hob Omar auch von den Weibern ein und liess den Christen, vermuthlich als Controllzeichen der Eintragung in das Kopfsteuerregister, einen Stempel am Halse aufdrücken. Ibn ʿAsâkir fol. 89 vº. — Die Kopfsteuer ward von den Truppenbefehlshabern (Omarâ

alagnâd) eingehoben. Omar schrieb ihnen, dass sie von den Weibern nicht solle eingehoben werden, ebenso auch nicht von den Kindern, dass sie nur von wohlhabenden Andersgläubigen (man garat ʿalaihim ilmawâshy) eingetrieben werden solle und zwar von der ersten Klasse (ahl aldahab) 4 Dynârs, von der zweiten Klasse (ahl alwarik) nur 40 Dirham. Er liess allen Nichtmohammedanern einen Stempel am Halse eindrücken. Ausserdem hatten die Leute von Syrien und Gazyrah (monatlich) zwei Modj Getreide, vier Kist Oel, ein gewisses Quantum von Schmalz zu liefern; die Nichtmohammedaner in Aegypten hatten zu liefern ein Ardabb Getreide und ein Quantum Honig, ausserdem den Stoff zu den Kleidern der Truppen und dies als feste Auflage (darybah madrubah), die Irakaner mussten liefern: 15 Sâʿ (Getreide) und waren verpflichtet, moslimische Reisende durch drei Tage zu verköstigen. Omar machte es auch den Nichtmohammedanern zur Pflicht, die Wasserleitungen in gutem Stand zu erhalten. Ibn ʿAsâkir fol. 90, Tradition von Abd almalik Ibn Omar. — Die Kopfsteuer der syrischen Nichtmohammedaner ward übrigens von Omar höher angesetzt, als für andere Länder, so z. B. Jemen. Der Grund hiefür war die grössere Wohlhabenheit der Syrier. Ibn ʿAsâkir fol. 90 v⁰. Trad. von Mogâhid.

10) So hielt es Omar mit dem Landstrich Sawâd. Die späteren Theoretiker, wie Taury, Abu Hanyfah u. s. w. theilten sich in Bezug auf die eroberten Ländereien in verschiedene Parteien. Die einen behaupteten, das Staatsoberhaupt, also der Chalife, habe das Recht, entweder die Gründe als Gemeingut (wakf) der Moslimen, also als Krondomäne zu erklären; dieser Ansicht huldigten Taury, und Abu Hanyfah (Ibn ʿAsâkir fol. 90 v⁰.), sowie von den Gefährten des Propheten Zobair und Bilâl. Hingegen behaupteten Andere, dass der Chalife gar nicht das Recht habe, zu wählen, sondern dass er die eroberten Ländereien theilen müsse, wenn die Moslimen es verlangten. Dieser Ansicht huldigte Shâfiʿy. Ibn ʿAsâkir fol. 90 v⁰. — Mâlik hingegen vertrat die entgegengesetzte Ansicht und behauptete, dass erobertes Land ipso facto zum Krongut werde und unveräusserlich sei. Ibn ʿAsâkir fol. 96. Omar und Aly hielten diese letztere Ansicht fest. Ibn Asâkir fol. 90 v⁰. —

11) Von Omar wird in verschiedenen Redactionen und von verschiedenen Autoritäten eine Tradition überliefert, nach welcher er gesagt haben soll: Wenn nicht der Lohn (im jenseitigen Leben: 'agr), den die Moslimen zu erwarten haben, darunter litte, so würde ich jede Stadt, die erobert wird, unter sie vertheilen, sowie der Prophet Chaibar vertheilte. Diese Tradition führt Ibn ʿAsâkir nicht weniger als siebenmal mit verschiedenen Varianten und von verschiedenen Gewährsmännern an. Dieselbe Tradition hat auch Bochâry in seine Sammlung aufgenommen, 1456. In derselben Weise wird eine andere Tradition von verschiedenen Autoritäten angeführt,

laut welcher Omar an seinen Feldherrn in Irak geschrieben haben soll: Es ist mir zu Ohren gekommen, dass die Truppen die Vertheilung der Beute und der eroberten Ländereien verlangen; lass die gesammte Beute an Reitthieren und Geld dir vorlegen und vertheile sie; die Ländereien aber lasse unvertheilt. — Eine andere Redaction fügt noch die Worte hinzu: „denn das Land und die Flüsse gehören den Statthaltern (ʿommâl), damit hievon die Dotationen (ʿaṭâjât) der Moslimen bestritten werden. Würde man jetzt die Ländereien vertheilen, so würde den nächsten Generationen der Moslimen nichts davon zu Gute kommen.“ Ibn ʿAsâkir fol. 90 v°.— 92. Aus demselben Grunde vertheilte Omar, als das Sawâd erobert ward, dieses Gebiet nicht, sondern er liess die alten Einwohner Kopfsteuer und Ṭasḳ zahlen, welch letzteres Wort, wie Abu ʿObaid hinzufügt, soviel als Grundsteuer (charâg) bedeutet. Ibn ʿAsâkir fol. 92—94. —

12) Nach Omars Verordnungen durften die Christen nichts mit den Mohammedanern gemein haben; sie durften keine Kopfbedeckung (ʿimâmah, ḳolonsowwah) wie die Mohammedaner tragen, nicht die Haare abtheilen, wie diese, keine Schuhe, wie sie, tragen, besonders keine mit Fransen besetzten; auf ihren Siegelringen durften sie keine arabische Aufschrift haben. Es war ihnen verboten, ihre Kinder im Koran unterrichten zu lassen, ja nicht einmal die Sprache der Moslimen sollten sie reden und nicht mit ihrer Schrift schreiben; sie durften keine Waffen tragen und auf keinen Pferden reiten, und um von den Moslimen sich zu unterscheiden, mussten sie einen Ledergürtel als Abzeichen tragen. Ibn ʿAsâkir fol. 86—89. —

13) Ein charakteristisches Schreiben Omars an seinen Feldherrn Abu ʿObaidah in Syrien hat uns Mâlik im Mowaṭṭâ' aufbewahrt (II, 294). Er hatte an den Chalifen berichtet, dass die griechischen Heermassen an Zahl den Mohammedanern weit überlegen seien. Omar antwortete, wie folgt: Auf jede Prüfung, die Gott über den gläubigen Knecht entsendet, lässt er die Erlösung daraus folgen und eine Trübsal (d. i. der Tod) wiegt nicht zwei Glückseligkeiten (d. i. den Sieg und das Paradies) auf. Gott sagt in seinem Buche (dem Koran): O ihr, die da glaubet, haltet aus (im Glauben) und wetteifert in der Ausdauer und verharret in der Kriegsbereitschaft und fürchtet Gott, so werdet ihr vielleicht der ewigen Glückseligkeit theilhaft.

14) Ibn ʿAsâkir fol. 96 v°. Tradition von Ibn ʿÂid von Abu ʿAmr: Omar und die Gefährten des Propheten waren der Ansicht, dass die Rajahs (in den eroberten Ländern) im Besitze ihrer Grundstücke und Ländereien zu belassen seien, damit sie dieselben bebauen und die Grundsteuer hievon entrichten. Wer von den Rajahs zum Islam übertrat, hörte auf die Grundsteuer zu bezahlen; hiefür aber ging sein Grundstück und sein Haus an seine früheren Reli-

gionsgenossen über, welche die darauf haftende Grundsteuer weiter zu entrichten hatten. Hingegen behielt er sein baares Geld, seine Sklaven und Thiere und erhielt seine Anweisung auf die Jahresdotation aus der Staatskasse und trat in gleiche Rechte mit den Moslimen ein. Sie (Omar und die Gefährten) gaben aber nicht zu, dass in solchem Falle die Kinder oder Verwandten des Uebergetretenen das erste Anrecht auf sein unbewegliches Vermögen hätten. — Es widerspricht diesem nicht die Tradition bei Bochâry 1919, laut welcher Ungläubige, die im Feindesland (dâr alḥarb) sich bekehren, ihre Gründe und Güter behalten dürfen; denn diese Bestimmung gilt nur für Feindesland. —

15) Weil: Gesch. d. Chal., I, 170, Bochâry 885(2) hat uns folgende Tradition aufbewahrt, womit Abu D̲arrs eigene Worte überliefert werden: Aly von Hoshaim von Ḥosain von Zaid I. Wahb erzählt: Ich kam bei Rabad̲ah vorbei und da traf ich den Abu D̲arr Ghifâry und frug ihn, was ihn denn veranlasst habe, hier sich aufzuhalten. Er antwortete: Ich war in Syrien und kam in Streit mit Moʿâwijah wegen des Koransverses: Und jene, die da Gold und Silber aufspeichern und es nicht zum Besten Gottes ausgeben u. s. w. Moʿâwijah behauptete nämlich, dass dieser Vers nur auf die Christen und Juden (ahl alkitâb) sich beziehe, während ich der Ansicht war, dass er auch auf uns (Moslimen) Anwendung finde. Auf das hin zerstritten wir uns und er schrieb an Osmân und verklagte mich. Der Chalife aber schrieb mir nun, dass ich zu ihm nach Medyna kommen solle. Ich reiste denn nach Medyna; aber dort drängte sich das Volk so sehr um mich, als ob sie mich nie gesehen hätten. Als ich dem Osmân das mittheilte, sagte er zu mir: Wenn es dir recht ist, so verlasse die Stadt und halte dich in der Umgegend auf. Aus diesem Grunde habe ich hier meinen Aufenthaltsort genommen, und wenn man selbst einen abessinischen Sklaven über mich zum Emyr einsetzte, so würde ich ohne Einrede mich fügen und Gehorsam leisten. — In dem Buche Tad̲kirah von Ibn Ḥamdun ist folgendes über Abu D̲arr überliefert: Als Moʿâwijah seinen grünen Palast in Damascus baute, frug er Abu D̲arr, was er davon halte. Er entgegnete: Wenn du diesen Bau mit den öffentlichen Geldern bestreitest, so bist du ein Verräther, wenn aus eigenen Mitteln, so bist du ein Verschwender. Tad̲kirah I, fol. 21 v°. —

16) Mowaṭṭa' III, 264. Mâlik sagt: dass er den Ibn Shihâb in Betreff des Sâïbah befrug. Dieser antwortete: Der als Sâïbah freigelassene Sklave wählt zum Patron, wen er will. Hat er aber keinen Patron gewählt, so gehört sein Erbe der Gesammtheit der Moslimen (d. i. dem Staate) und sie müssen das Sühngeld (für einen von ihm begangenen Todtschlag) bezahlen. Der gelehrte Commentator des Mowaṭṭa' fügt hinzu, Mâlik missbilligte die Freilassung als Sâïbah, weil dieses Wort an einen heidnischen Gebrauch erinnert und weil diese Art der Freilassung nicht mehr üblich ist. —

17) Für diesen erwarteten letzten Imâm giebt es verschiedene Namen, die noch alle gegenwärtig im Gebrauche sind, so: Mahdy (der Gutgeleitete), Ḥoggah (der Beweis), Ḳâïm (der sich Erhebende), Montaẓar (der Erwartete), Ṣâḥib azzamân (der Herr der Zeit). In Afrika bezeichnet man ihn mit dem Ausdruck: Maulà-ssâʿah d. i. der Herr der Stunde (des Gerichtes). Vgl. über die Reihe der Imâms bei den Persern Zynet ettewârych, II, fol. 164, 235. —

18) Das Treffen von Fachch fiel nach andern unter dem Chalifen Abu Gaʿfar Manṣur vor. Dozy: Ibn ʿAḏâry, I, 217. Dies ist auch die Angabe des Kitâb algomân fy achbâr azzamân. —

19) Der Kaiser Arghun war Buddhist. Dies beweist der feierliche Empfang einer Buddhareliquie, die ihm überbracht ward. Hammer: Gesch. d. Ilchane, I, 376. Auch Hulâgu war Buddhist. Vgl. Journal asiat. 1860, vol. XVI, p. 306. Der Ilchan Keidschâtu war für alle Religionen ganz gleichgiltig. Der armenische Historiker Haithon sagt von ihm: Nullam habebat legem vel fidem. Hammer: Gesch. der Ilchane, I, 400. Mit Annahme des Islams wurden die Ilchane natürlich auch fanatischer in religiösen Dingen. Ghâzân, der vom Buddhismus zum Islam übertrat, schwankte einige Zeit zwischen orthodoxem und shyitischem Islam. Hammer II, 119, 153, 160, 173, ergab sich aber zuletzt der sufisch-shyitischen Richtung. Hammer: II, 68, 133, 135. —

20) Der Sheryf von Mekka, obwol Vasall der Pforte, prätendirt noch immer in seiner Person die geistliche und weltliche Macht zu vereinigen. Burton: Pilgrimage to Mekkah and Medynah III, 141, n. 4. In der dem Ibn ʿArabshâh, dem Biographen Tymurs, zugeschriebenen Biographie des ägyptischen Sultans Gaḳmaḳ (1438 —1453 Ch.), welche während der Regierung desselben verfasst ward, heisst es: So wie der Sultan der Chalife Gottes auf Erden und der Vicar seiner Propheten ist in allem was die Regierungsangelegenheiten betrifft, eben so sind die Ulemâs die Erben der Propheten in der Anwendung und Durchführung der göttlichen Satzungen. Atta'lyf aẓẓâhir fy shijam almalik aẓẓâhir fol. 42. Es beweist diese Stelle, wie wenig man sich um den damals in Kairo residirenden Schattenchalifen aus dem Hause ʿAbbâs kümmerte; denn der Verfasser ignorirt ihn gänzlich, und stellt den Sultan als den alleinigen Chalifen hin. Doch erfolgte noch immer die Investitur jedes neuen Sultans durch den Chalifen, dem ersterer gleichzeitig huldigte (Ibid. fol. 155). Die letzten Reste der politischen Macht des Chalifen wurden vom Sultan Scheich beseitigt, der den nicht ganz willfährigen Chalifen absetzte und nach Alexandrien internirte. Vgl. Ta'rych almalik Kâitbây fol. 43 v°, fol. 45 r°. —

21) Bochâry 1456: Der Prophet sprach zu Omar: Vertheile das Einkommen (der Stiftung), ohne dass jedoch das Object der Stiftung verkauft werden kann. Vgl. Bochâry (Kapitel: Ashshoruṭ

fyl wakf) 1703, dann 1715, 1716, 1717, 1718, 1719, 1723 u. s. w.

22) Vgl. Dozy: Hist. des Musulmans d'Espagne II, 70, 73, 84. Tortushy berichtet über einen Conflict des höchst energischen spanischen Sultans Manṣur (Ibn Aby ʿÂmir) mit dem Klerus und diese Erzählung ist so bezeichnend, dass wir sie hier folgen lassen: Der Sultan wollte ein Kirchengut (wakf) einziehen und die Ulemâs dafür schadlos halten; diese aber weigerten sich hierauf einzugehen. Da erzürnte der Sultan und liess den in der Sitzung versammelten Ulemâs durch seinen Wezyr sagen, sie seien Nichtswürdige, die fremdes Gut sich aneignen, Waisengelder unterschlagen, falsches Zeugniss ablegen, Bestechungen annehmen, er wolle ihre Schändlichkeiten aufdecken u. s. w. Da erhob sich einer der Ulemâs und entgegnete dem Wezyr: Alles, was du im Auftrag des Sultans Schlechtes von uns sagst, das passt auf euch, ihr seid es, die unrechtes Gut sich aneignen, ihr seid es, die durch Drohungen ihre Ungerechtigkeiten durchsetzen, ihr nehmt Bestechungen und treibt Gottlosigkeiten auf Erden; wir aber sind die Wegweiser auf der Bahn des Rechtes, wir sind die Leuchten der Finsterniss, wir sind die Schutzmauer des Islams, wir entscheiden über Recht und Unrecht, wir sprechen Recht und durch uns bestehen die religiösen Vorschriften Wir wissen übrigens, dass der Sultan binnen kurzem seine Ansicht ändern und es sich wol überlegen wird, ob er die uns zugefügte Kränkung aufrecht erhalten will, und sollte, was Gott verhüte, er dennoch dabei bleiben, so sind alle seine Regierungsverfügungen ungiltig und jeder Vertrag, den er abschliesst, sei es nun über Krieg oder Frieden, über Kauf oder Verkauf, ist nur rechtskräftig durch unsere Zeugenschaft. Das ist unsere Antwort. — Sie erhoben sich dann um den Sitzungssaal zu verlassen, aber noch waren sie nicht am Thore des Palastes angekommen, als der Sultan sie zurückrufen und sich bei ihnen entschuldigen liess. Sirâg almoluk fol. 32. —

23) Die letzte Note dieses Buchs glaube ich, ohne unbescheiden zu sein, für mich in Anspruch nehmen zu dürfen zu einer erzwungenen Vertheidigung. Im Verlaufe einer nahezu zwanzigjährigen wissenschaftlichen Thätigkeit war ich so glücklich nur von zwei Fachgenossen unfreundliche Aufnahme zu finden. Diesen beiden Gelehrten aber habe ich es vorzüglich zu verdanken, dass ich bei meinen Studien in der von mir eingeschlagenen Richtung trotz äusserer Hemmnisse und ungünstiger Verhältnisse ausharrte, und unverdrossen fortarbeitete auf der von mir selbstständig betretenen Bahn. Ich muss hier vorerst des ebenso kenntnissreichen als tactlosen Professors W. Ahlwardt gedenken, der in seinem Erstlingswerk „Chalef elahmar“ mir die Ehre erwies mich nächst Hammer-Purgstall zum Gegenstand von Angriffen zu machen, die durch ihre Trivialität sich selbst richten. In seiner Ausgabe des Abu Nowâs, die leider

nicht über das erste Heftchen hinaus gelangte, aber für den mangelnden Text durch eine langathmige Vorrede entschädigt, unterzieht er meine rein belletristische Bearbeitung dieses Dichters einer Kritik, die sich würdig seinem ersten Buche anschliesst. Leider vergisst der strenge Kritiker, dass im ersten und einzigen Heft seiner Textausgabe des Abu Nowâs sowie in seiner Ausgabe des Fachry sich manch grober Sprachfehler findet. Um seine Gegner aber gänzlich zu vernichten, hat Herr Ahlwardt die Gewohnheit im voraus die grosse That in Worten zu verkündigen, die er leisten wird. Aber wie unser guter Platen, kommt er nie dazu diese lobenswerthen Vorsätze auszuführen: so hat er vorläufig uns versprochen: eine Geschichte der arabischen Literatur, eine Ausgabe des Kitâb alaghâny — aber wir warten noch immer darauf. Ich kann nicht sagen, wie nützlich Herrn Ahlwardts Beispiel auf mich wirkte: ich lernte von ihm arbeiten und schweigen. Mein Werk über Aegypten verdankt sein Erscheinen wesentlich Herrn Ahlwardts kritischen Diatriben. Einem anderen deutschen Orientalisten, Herrn Th. Nöldeke, bin ich für die rasche Vollendung des vorliegenden Buches zu besonderem Danke verpflichtet. Er war so gefällig meine Abhandlung über die Südarabische Sage mit gewohnter Unüberlegtheit zu besprechen. Von solcher Seite und in der Weise angegriffen zu werden, war für mich ein Grund mehr etwas zu leisten. Schmerzlich hingegen berührte es mich mein freundschaftliches Verhältniss zu Prof. Fleischer getrübt zu sehen durch dessen gerechte, aber lieblose Beurtheilung meiner Ausgabe des Wâḳidy, für deren Mängel ich die wenigste Schuld trage. Es verhält sich hiemit so. Das Manuscript des Wâḳidytextes, das in Calcutta dem Setzer und Corrector vorlag, war von mir sorgfältig zum Druck vorbereitet worden. Ich hatte vorausgesetzt, dass man in der Druckerei von Calcutta doch eben so correct arbeite als in jener von Kairo, und hatte mir nur eine Correctur vorbehalten. Die Correcturbogen kehrten überladen mit Berichtigungen nach Calcutta zurück, aber der grösste Theil blieb unbeachtet. Ich arbeitete ein Verzeichniss der ärgsten Druckfehler aus, aber in dieses selbst trugen der unwissende Setzer und Corrector neue Fehler hinein. Das arabische Titelblatt, das ganz unpassend ist, wurde sogar ohne mir vorgelegt zu sein und ohne meine Genehmigung gedruckt. Die von Fleischer gerügten falschen Versbestimmungen und ein paar andere Versehen fallen allerdings mir zur Last. Von einem Gelehrten wie Fleischer muss übrigens jeder Orientalist Berichtigungen philologischer Natur, wenn auch die Form unfreundlich ist, mit Bescheidenheit hinnehmen. Anders verhält es sich, wenn ein Nöldeke das grosse Wort führen will, dem man Missgriffe der ärgsten Art zu Dutzenden nachweisen kann. Ich will ihm hier diesen Liebesdienst erweisen und beschränke mich hiebei ausschliesslich auf sein Buch: Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, Hannover 1864, wobei ich mit einem

Dutzend mich begnüge, welche Zahl ich, wenn es gewünscht werden sollte, leicht verdoppeln kann:

Seite 44, Zeile 3. Die in den Text aufgenommene Lesart shâlat ist falsch, es ist zu lesen sâlat, denn das Bild bezieht sich auf die vielen durch das Thal dahinziehenden Kameele, welche ihre Nacken regelmässig bald senkend, bald erhebend, mit einem wogenden Gussbach verglichen werden. Ueber die Construction von sâla mit bi vgl. Maidâny: Proverbia, I, 632, 649; Ṣaḥyḥ des Bochâry 2138. Der Name des Dichters den Herr N. nicht kennt, ist ʿAbd arraḥmân Ibn Chârigah, wie aus einer Stelle des Werkes: Maṣâriʿ alʿoshshâḳ erhellt (Heft XX. fol. 7 meiner Handschrift), wo dasselbe Gedicht sich findet.

Seite 44, Zeile 10. Es ist im zweiten Halbvers zu lesen: jaḏyḥo statt jaṣyḥo; dasselbe Versehen findet sich auffallender Weise auch im Kâmil ed. Wright p. 19.

Seite 49, Zeile 6 von unten. Der zweite Halbvers ist nicht correct, doch leicht zu verbessern. Es ist nämlich das Bindewort: wa ausgefallen; wird es hinzugesetzt, so ist das Metrum correct und der Sinn vollkommen klar; der zweite Halbvers hat also zu lauten: ryḥon ʿalaihi wa ʿarfagon wa ʾalâʾo.

Seite 53, Zeile 18. Statt gâlat ist zu lesen: ḥâlat, denn die Construction mit duna ist nur für das Verbum ḥâla zulässig, während gâla mit ʿalà, ladà oder ḥaula construirt wird, vgl. Hamâsah p. 54. Maidâny I, 362, Kâmil ed. Wright p. 6.

Seite 78, Zeile 3. Statt: bilfaḳadi lies binnafadi, denn eine Maṣdarform naḳad fehlt und giebt auch nafad den richtigen Sinn.

Seite 81, Zeile 10 von unten. Text und Uebersetzung dieses Verses sind gleich fehlerhaft. Der erste Halbvers ist zu übersetzen: Ḳotailah sattelte (raḥalat) ihre Kameele bevor noch die Sonne hoch stand. Der zweite Halbvers hat zu lauten: wa ʾichâlo ʾan shaḥaṭa bigâratika-nnawà.

Seite 82, Zeile 6. Der Uebersetzer hat beide Halbverse in ganz verderbter Form abgedruckt und natürlich nicht verstanden, er schreibt: faraga-ḏḏobâba falaisa judy fargoho lâ ḥâgatan ḳaḏḏà wa lâ māʾan baḳà.

Es ist hiefür zu lesen:

ḳadaḥa-ḏḏifâfa falaisa juʾḏy ḳadḥoho lâ hâgatan ḳaḏḏà wa lâ māʾan saḳà.

Es ist hiernach zu übersetzen: Er schmäht (mit) Gift, aber es schadet nicht sein Schmähen, kein Geschäft hat er je zu Ende geführt und keinen auch nur mit einem Trunk Wasser gelabt.

Seite 84, Zeile 11. Herr N. erfindet ein neues arabisches Wort: taḥâny, das gar nicht zum Sinne passt. Es ist einfach dafür zu lesen: taḥâfy in der Bedeutung: sich verklagen, sich verunglimpfen.

Seite 90, Zeile 13 von unten. Die Uebersetzung des Verses ist wegen grammatisch unrichtiger Auffassung fehlerhaft: monaddà

ist nicht Verbaladjectiv zu naʿam, wie Herr N. meint, sondern es ist ein vom Verbum abhängiges Nomen; der Vers bedeutet also: Gott zeigte mir mit den Kameelen den Lagerplatz.

Seite 91, Zeile 1. Ist grammatisch fehlerhaft, denn es ist zu lesen: wa ṣâḥibaka-l'oḳairiʿa. Das Bindewort wa erfordert hier den Accusativ.

Seite 108, Zeile 6. Die Uebersetzung des ganzen Verses ist fehlerhaft; das Wort almaʿo, welches Herr N. mit Luftspiegelung übersetzt, hat diese Bedeutung durchaus nicht, sondern ist einfach Adjectiv zu dem vorhergehenden Eigennamen Ḥogr und bedeutet: klug, einsichtsvoll.

Seite 123, Zeile 2 von unten. Herr N. will ein neues Wort: 'azyz entdeckt haben; es ist dies aber ein gröblicher Irrthum, denn es ist: 'aryz zu lesen, das ebenso wie: 'irzyz Frost oder Kälte bedeutet.

Indem ich hiemit meine Bemerkungen beschliesse, glaube ich mehr als genügend den Gelehrten gekennzeichnet zu haben, der mit so grossem Eigendünkel über Dinge aburtheilt, die er nicht versteht. Er verwendet ungeheure Mühe auf die Vocalisation seiner arabischen Texte, und doch finden sich nicht blos irrige Vocale, sondern wsa weit ärger ist, grobe Verstösse gegen den Geist der Sprache. Möge diese Belehrung, die ich Herrn Professor Nöldeke nur gezwungen ertheile, nicht nutzlos an ihm vorübergehen und mir die Mühe erspart sein in solch kleinlicher Weise, wie er an anderen, so an ihm selbst Kritik zu üben, denn ich thue dies nur ungern. Ich hoffe hiemit meine Differenzen mit ihm ein für allemal abgeschlossen zu haben; unsere Wege liegen weit auseinander und es wird nicht meine Schuld sein, wenn wir dessen ungeachtet nochmals uns begegnen sollten. Allerdings fällt mir hiebei eine Stelle ein, die ich in dem Athenaeum las (Ath. vom 30 Nov. 1867, Nr. 2092, p. 728). Es bemerkt dort ein gelehrter, deutscher Mitarbeiter dieser Zeitschrift zum Schlusse eines Artikels über Franz Bopp, den grossen Sprachforscher, dass derselbe keinen Feind gehabt habe, und er fügt hinzu: Yet he was a philologist in a country where the odium philologicum is often bitterer than elsewhere the odium theologicum. Trotzdem gedenke ich meine Gemüthsruhe weder durch das eine noch durch das andere mir trüben zu lassen.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Verzeichniss

der

citirten orientalischen Werke.

Abou Chodjâʿ: Précis de jurisprudence musulmane selon le rite chaféite, publié par Keijzer, Leyde, 1859.

Aboo Ismâʿyl Azdy ed. N. Lees, Calcutta, 1854 (Bibliotheca Indica).

Abulfarag: Historia Dynastiarum ed. Pococke, Oxford, 1663.

Bâgury: Sharḥ ossanusijjah, Kairo, 1272 H.

Bochâry: Ṣaḥyḥ, Ausgabe von Kairo vom Jahre 1280 H. in drei Quartbänden, gedruckt in der Staatsdruckerei von Bulâḳ. Ich citire die einzelneu Traditionen nach der Nummer der Kapitel (bâb), unter welchen sie erscheinen und wenn ein Kapitel eine grössere Anzahl von Traditionen enthält, so giebt die zweite in Klammern beigesetzte Ziffer die Stelle an, welche die Tradition in diesem Kapitel einnimmt.

Buṣyry: Carmen mysticum Borda dictum ed. Uri, Trajecti Batavorum, 1771.

Chaṣṣâf: Kitâb olauḳâf, MS. der Hofbibliothek in Wien.

Dâwod Antâky: Tazjyn olashwâḳ bitartyb aḥwal ilʿoshshâḳ MS. meiner Sammlung.

Description de l'Afrique ed. Kremer, Vienne, 1852.

Dictionary of technical terms used in the sciences of the Musulmans, ed. Sprenger, Calcutta, 1853 ff.

Fairuzâbâdy: Ḳâmus, Ausgabe von Kairo vom Jahre 1281 H. aus Castellis Druckerei.

Alfiḳh olakbar, MS. der Hofbibliothek.

Ghazzâly: Almonḳiḍ ʿan iḍḍalâlah MS. der Hofbibliothek.

Ghazzâly: Iḥjâ' ʿolum iddyn. Ausgabe von Kairo in vier Quartbänden, vom Jahre 1279 H.

— — — —: Tahâfot olfalâsifah, MS. der Hofbibliothek.

Hâgy Chalfah: Kashf ozzonun etc. MS. meiner Sammlung, enthält die von ʿArabagy Bâshy vermehrte Ausgabe. Dieses Exemplar stammt aus der Bibliothek ʿAbbâs Paschas des Vice-Königs von Aegypten, und enthält viele wichtige Zusätze.

Hamasae Carmina ed. Freytag, Bonn, 1828.

Hamzijjah von Buṣyry, Ausgabe von Kairo, im Magmuʿ olmotun.

Jâḳut: Moshtarik ed. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1846.

Ibn ʿAdâry: histoire de l'Afrique et de l'Espagne etc. ed. Dozy, Leyde, 1848—51.

Ibn ʿAraby: Alfotuḥât olmakkijjah, citirt nach Shaʿrâny: Jawâḳyt.

Ibn Atyr: Ibn-al-Athiri Chronicon, ed. Tornberg, Leyden.

Ibn ʿAsâkir: Târych madynat Dimashḳ. MS. meiner Sammlung, ein äusserst kostbares Fragment eines grossen Geschichtswerkes von Abul-Ḳâsim ʿAly Ibn Alḥasan Ibn Hibat Allah, über dessen Biographie man Hammer-Purgstall: Lit.-Gesch. d. Arab. VII, p. 217 vergleiche. Das MS. datirt aus der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts und gehörte der Bibliothek der Madrasat olʿâdilijjah in Damascus. Ich muss bemerken, dass ich aus Gewohnheit dieses Werk oft unter dem Titel: Târych ashshâm anführte.

Ibn Batoutah: Texte et traduction par C. Defrémery et Sanguinetti, Paris, 1853.

Ibn Chaldun: Moḳaddamah, Ausgabe von Kairo, 1274 H.

— — — —: Prolégomènes d'Ibn Khaldoun trad. par Mr. de Slane, Paris, 1863.

Ibn Challikân ed. Wüstenfeld.

Ibn Gamâʿah: Kitâb taḥryr ilaḥkâm fy tadbyr ahl ilislâm. MS. der Hofbibliothek.

Ibn Ḥamdun: Tadkirah, in zwei Foliobänden, MS. meiner Sammlung.

Ibn Ḥazm: Kitâb olmilal wanniḥal, MS. der Hofbibliothek.

Ibn Hishâm, das Leben Mohammeds nach Ibn Isḥâḳ ed. F. Wüstenfeld.

Ibn Ḳotaibah, Handbuch der Geschichte ed. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1850.

Ibn Sarrâg: Maṣâriʿ olʿoshshâḳ MS. meiner Sammlung.

Ibn Shâkir: ʿOjun attawârych, MS. meiner Sammlung.

Ibn alwardy: Charydat olʿagâib, Ausgabe von Kairo vom Jahre 1276 H.

Itlydy: 'I'lâm annâs bimâ garà lilbarâmikah fy bany-l'abbâs, Ausgabe von Kairo vom Jahre 1280 H.

Kâmil of Almubarrad ed. Wright, Leipzig, 1864.

Kâshy, 'Abd arrazzâḳ: Dictionary of the technical terms of the Sufies ed. Sprenger, Calcutta, 1845.

Kaṣydah: Bânat So'âd, Ausgabe von Kairo, im Magmû' almotun.

Kasideh, die himjarische, herausgegeben von A. v. Kremer, Leipzig, 1865.

Kitâb târych ilmalik ilashraf Ḳâïtbây, MS. meiner Sammlung.

Koran ed. Redslob, Leipzig, 1855.

Kosegarten: Chrestomathia Arabica, Leipzig, 1828.

Maḳryzy: Kitâb olchiṭaṭ, Ausgabe von Kairo vom Jahre 1270 H.

Marâṣid: Lexicon geographicum ed. Juynboll.

Mas'udy: Les Prairies d'or texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, 1861.

Mâwardy: Maverdii Constitutiones politicae ed. M. Enger, Bonn, 1853.

Almiṣbâḥ olmonyr fy gharyb ishsharḥ ilkabyr, von Fajjumy, MS. meiner Sammlung.

Morshid ozzowwâr: Wegweiser der Gräberbesucher auf dem Friedhofe von Ḳarâfah und Moḳaṭṭam (bei Kairo), MS. meiner Sammlung.

Almostaṭrif fy kolli fannin mostaẓrif, Ausgabe von Kairo vom Jahre 1268 H.

Mowaṭṭa': Ausgabe sammt Commentar von Zorḳâny in vier Foliobänden, Kairo, 1280 H.

Myrchwând: Rauẓat ossafâ, lithogr. Ausgabe von Bombay vom Jahre 1266 H.

Nâbolsy, 'Abd olghany, Dywân, MS. meiner Sammlung.

Nasafy (Abu-lmo'yn): Baḥr olkalâm, MS. meiner Sammlung.

Nasafy (Abu Ḥafṣ): 'Aḳydah, übersetzt von Mouradgea d'Ohhson.

Nawawy: Bibliographical Dictionary, ed. Wüstenfeld, Göttingen, 1842—47.

'Omar Ibn alfâriḍ, Dywân, Ausgabe von Marseille.

Rumi Dschelal eddin, Auswahl aus den Gedichten des, von N. v. Rosenzweig, Wien, 1838.

Schebistery: Rosenflor des Geheimnisses, herausgegeben von Hammer-Purgstall, Pest u. Leipzig. 1838.

Shahrastâny: Abulfatḥ Muḥammad asch -Schahrastânî, Religionspar-

teien und Philosophenschulen, übersetzt von Dr. Th. Haarbrücker, Halle, 1850.

Sha'râny: Dorrat olghawwâṣ fy manâḳib Sajjidy Aly ilchawwâṣ, MS. meiner Sammlung.

— — — —: Alanwâr olḳodsijjah fy bajân ādâb il'obudijjah, Ausgabe von Kairo vom Jahre 1277 H.

— — — —: Almyzân olchidrijjah, MS. meiner Sammlung.

— — — —: Albaḥr almaurud fy-lmawâṯiḳ wal'ohud, Ausgabe von Kairo, 1278 H.

— — — —: Madârig ossâlikyn, Ausgabe von Kairo.

— — — —: Kitâb oljawâḳyt walgawâhir, Ausgabe von Kairo vom Jahre 1277 H.

— — — —: Alkibryt olaḥmar fy bajân 'olum ishshaich ilakbar, Ausgabe von Kairo vom Jahre 1277 H.

Shaṭyby: Kitâb olgomân fy achbâr izzamân, MS. meiner Sammlung.

Shifâ von Ḳâḍy 'Ijâḍ, Ausgabe von Kairo vom Jahre 1276 H.

Sohrawardy: Ḥikmat olishrâḳ, MS. der Hofbibliothek.

— — — —: Hajâkil onnur, MS. der Hofbibliothek.

— — — — (Omar): Rashf onnaṣâïḥ il'ymânijjah wa kashf olfaḍâïḥ iljunânijjah, MS. der Hofbibliothek.

Sojuṭy: Târych olcholafâ, MS. meiner Sammlung.

Ṯa'laby: Al'arâïs, Ausgabe von Kairo, vom Jahre 1282 H.

Atta'lyf ozzâhir fy shijam ilmalik izzâhir, MS. meiner Sammlung.

Ṭorṭushy: Sirâg olmoluk, MS. meiner Sammlung.

Waṭwâṭ: Ghorar olchaṣâïṣ ilwâḍihah etc. MS. meiner Sammlung.

'Ygy: Kitâb olmawâḳif ed. Soerensen, Leipzig, 1848.

Zamachshary: Raby' olabrâr, im Auszuge des Ibn Ḳâsim, Ausgabe von Kairo vom Jahre 1279 H.

Zynet ettewârych, persisches Geschichtswerk, MS. meiner Sammlung (aus Curetons Nachlass angekauft).

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Zusätze und Berichtigungen.

Seite 40, Note Zeile 1 lies: Abu Moṭyʿ Ḥakam statt Moṭyʿ Ibn Ḥakam.

Seite 46. Die beiden Nasafy, welche als Verfasser der ʿAḳydah und des Baḥr alkalâm genannt werden, sind verschiedene Personen. Der erste führt den Namen: Abu Ḥafṣ Nagm addyn ʿOmar Ibn Mohammed Nasafy; er starb 537 H. Der Verfasser des Tractates Baḥr alkalâm hingegen heisst Abul-moʿyn Maimun Ibn Mohammed Nasafy und starb nach Ḥâgy Chalfah im Jahre 507 H. oder nach Ibn Ḳotluboghâ im Jahre 508 H. Beide gehörten zur Schule der Hanafiten.

Seite 110 Zeile 9 von unten lies: Nefyseh statt Nefysch.

Seite 141 Zeile 2 Shemâny, wie im Text des Ibn Ḥazm steht, ist offenbar verschrieben für Schammai. Es ist dies der Name eines berühmten Rabbi.

Seite 169 Zeile 8 von unten. Nur Chadygah, Mohammeds erste Frau, ist nicht in Medyna begraben, denn sie starb drei Jahre vor der Flucht und ward also in Mekka beerdigt.

Seite 184. Um jedes Missverständniss zu vermeiden, will ich nicht unbemerkt lassen, dass der Stifter der wahhabitischen Lehre eigentlich Mohammed Ibn Abdalwahhâb hiess und erst später kurzweg Abdalwahhâb genannt ward. Der Name der Stadt, die ich nach Dozy: Derâjeh schrieb, ist richtig: Darʿijjah zu schreiben; vgl. Gewdet Efendy: Geschichte des osman. Reichs I, 176.

Seite 185 Zeile 4 von unten lies: 1801 statt 1805.

Seite 251 Zeile 3 streiche: in.

Seite 270 Zeile 14 streiche: hierin.

Seite 432. Ein wichtiges Actenstück zur Geschichte der Waḳf finde ich in dem österreichischen Rothbuch (Wien 1868, Seite 108). Es wird daselbst eine Depesche des Freiherrn von Prokesch-Osten an Baron Beust veröffentlicht, welche die für die innere Entwickelung der Türkei so wichtige Frage der frommen Stiftungen mit gewohnter Klarheit und Sachkenntniss behandelt.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

74

360

412 Wallen

437 Lifiten

440 Jesuitschaaren

328 Komm - Soz.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kremer, Alfred <<von>>,

Geschichte der herrschenden Ideen des Islams der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee

Leipzig 1868

H.g.hum. 131 eh
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10435366-7